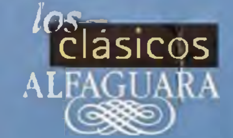
Immanuel
Kant



Crítica de la razón pura

Prólogo, traducción, notas e índices
Pedro Ribas





Crítica de la razón pura

Immanuel

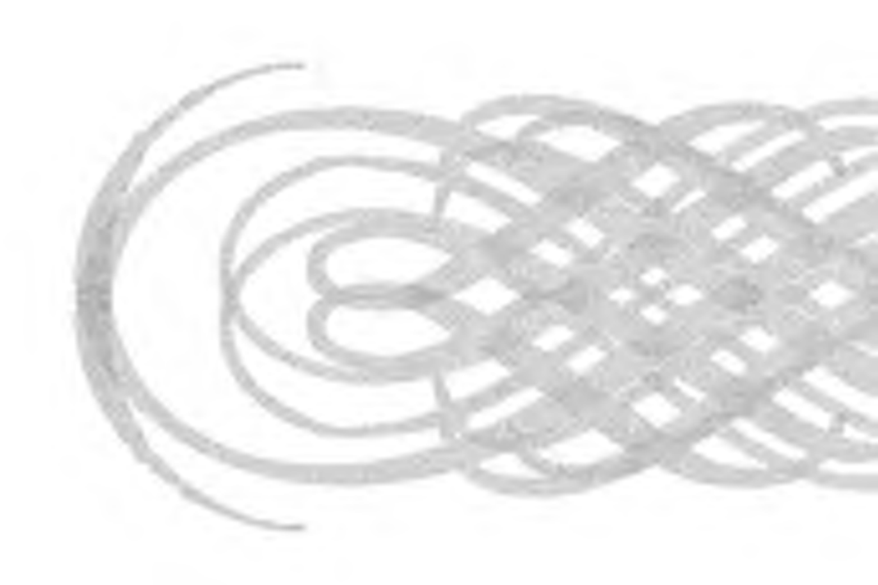
Kant

Crítica de la razón pura

Prólogo, traducción, notas e índices
Pedro Rivas







Crítica de la razón pura



Título original: Kritik der reinen vernunft

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono (91) 744 90 60
Telefax (91) 744 92 24

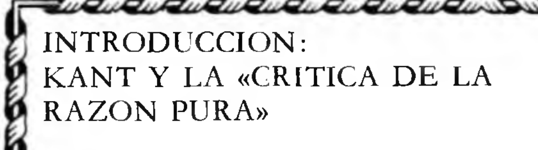
• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A.
Beazley 3860. 1437 Buenos Aires
• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A. de C. V.
Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,
México, D.F. C. P. 03100
• Ediciones Santillana, S. A.
Calle 80 Nº 10-23
Bogotá, Colombia

ISBN: 84-204-0407-1
Depósito legal: M. 7.202-1998
Impreso en España - Printed in Spain

Diseño de colección: José Crespo y Rosa Marín
© Imagen de cubierta:
Fragmento de *El astrónomo*, 1668. Johannes Vermeer

PRIMERA EDICIÓN: DICIEMBRE 1978
DECIMA EDICIÓN: SEPTIEMBRE 1994
DECIMOPRIMERA EDICIÓN: ABRIL 1995
DECIMOSEGUNDA EDICIÓN: OCTUBRE 1996
DECIMOTERCERA EDICIÓN: NOVIEMBRE 1997
DECIMOCUARTA EDICIÓN: FEBRERO 1998

INDICE



INTRODUCCION: KANT Y LA «CRITICA DE LA RAZON PURA»



ADVERTENCIA PRELIMINAR

Las letras y cifras que aparecen en los márgenes indican la numeración de las páginas de la primera edición original, designada con la letra A, y de la segunda edición original, señalada con la letra B.

Al iniciar la lectura de la Crítica de la razón pura, *ténganse presentes las «Observaciones sobre esta traducción», p. XXXV de la Introducción del traductor.*



I. VIDA

Immanuel Kant nace en Königsberg, el 22 de abril de 1724, en el seno de una familia de artesanos. Era el cuarto de once hijos. Su padre trabajaba como guarnicionero[1]*. Tanto a él como a su madre se refirió siempre con cariño y gratitud, resaltando especialmente la integridad moral de ambos. A los ocho años ingresa en el* Collegium Fridericianum, *donde tiene ocasión de estudiar lenguas clásicas, religión... y más religión. El pietismo imperante en el colegio no sólo imprimirá una disciplina tendente a «despertar y conservar» en los niños «el recuerdo de Dios, presente en todas partes», sino que este lema impregnaba el mismo contenido de la enseñanza. Incluso las lenguas clásicas se estudiaban en el Nuevo Testamento. No tiene nada de extraño que Kant mostrara después tan poca simpatía hacia ese tipo de educación y que insistiera reiteradamente en la necesidad de dejar que la razón descubra por sí misma la verdad, sin imposiciones previas y sin poner barreras a su afán de saber.*

Tras ocho años de colegio, muerta ya su madre, Kant ingresa en la Universidad de Königsberg. Ahora posee libertad para elegir las materias que le interesan. Acorde con una época en que el saber es universal y no se conoce todavía al especialista en el sentido de hoy, Kant quiere conocer un poco de todas las ciencias, pero las que realmente le atraen son la filosofía, las matemáticas y las ciencias naturales. Ninguna de las tres formaba parte de las materias impartidas por el Collegium Fridericianum. *De ahí que encontrara en el joven profesor de lógica y metafísica, Martin Knutzen, al maestro preferido. Knutzen, nacido también en Königsberg, unía su saber filosófico y científico a un gran interés por lo religioso, todo lo cual se conjugaba bien con el horizonte teórico en el que se movía, es decir, el de Wolff y Leibniz. En cualquier caso, Kant no sólo aprendió de él lo que pudo oírle en las clases y en la conversación privada, sino*

[1] *Tomo la mayoría de los datos de estas notas biográficas de Karl Vorländer; Kants Leben,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, [3]1974.

que tuvo a su disposición la interesante biblioteca del maestro, donde encontró, entre otras cosas, las obras de Newton, figura clave en la visión científica del Kant maduro. Su padre muere en 1746.

Terminados sus estudios universitarios, Kant enseña como profesor particular. Esta dedicación, que dura unos siete años y que le impide consagrarse plenamente a su labor propiamente teórica, indica la falta de medios económicos del futuro profesor universitario, pero no le distingue de otros muchos nombres célebres de la filosofía alemana, como, por ejemplo, Fichte o Hegel. A partir de 1755, una vez realizados doctorado (Promotion zum Magister) *y habilitación (*Dissertation*), enseña en la Universidad de Königsberg, como* Privatdozent, *durante 15 años (1755-1770), sin un sueldo fijo. Por fin, tras haber rechazado ofertas de otras universidades, accede, a sus 46 años de edad, al puesto de profesor ordinario de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg. Con motivo de este acontecimiento, defendió, en latín, su famosa* Dissertatio. *Al fin se sentirá liberado económicamente y, por ello mismo, cobrará la independencia suficiente para dedicarse a preparar a fondo las obras que le darían renombre universal. Kant era ya bastante conocido por entonces en Alemania. Durante sus años de profesor particular y los de* Privatdozent, *había publicado una serie de trabajos que le habían colocado en el primer plano de la filosofía alemana. Un simple vistazo a esa producción distingue inmediatamente cierto viraje a partir de 1760. Antes de esta fecha Kant se ocupó casi exclusivamente de temas científico-naturales. A partir de ahí, predominan los temas de lógica, antropología, moral. Después de la* Dissertatio *de 1770, se produce, en cambio, un paréntesis de casi once años en que Kant no publica más que algunos trabajos marginales. Es la larga gestación de su obra cumbre, la* Crítica de la razón pura, *que aparece en 1781, cuando Kant ha cumplido ya 57 años. La fuerza creadora de nuestro filósofo manifiesta su fecundidad en un período en que el espíritu comienza a decaer en muchos individuos. Más que de fecundo, habría que calificar el período que transcurre entre los 50 y los 60 años de Kant como una época que, si bien constituye la culminación de la anterior, es, sobre todo, innovación. Es la inauguración del criticismo en la filosofía europea .*

La Crítica de la razón práctica *aparece en 1788 y, dos años más tarde, la* Crítica del juicio. *Pero las tres críticas no agotan la producción intelectual de Kant entre 1780 y 1790. En esta década aparecen trabajos tan relevantes como* Prolegómenos a toda futura metafísica *(1783),* Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita *(1784),* Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? *(1784),* Fundamentación de la metafísica moral *(1785),* Fundamentos metafísicos de la ciencia natural *(1786),*

¿Qué significa «orientarse en el pensamiento»? *(1786). En 1787 aparece la segunda edición de la* Crítica de la razón pura, *con importantes modificaciones.*

La siguiente década, 1790-1800, sigue siendo de gran actividad, pero se observa una notable disminución (tanto si se tienen en cuenta las cartas conservadas, cuyo volumen había aumentado enormemente en la década anterior, como las obras publicadas) al aproximarse el fin de siglo. De todas formas, La religión dentro de los límites de la mera razón *(1793),* La paz perpetua *(1795) y* El conflicto de las facultades *(1798) pertenecen al catálogo de las obras destacadas de Kant. En relación con el primero de los tres títulos precedentes, habría que reseñar las presiones que la censura eclesiástica comenzó a ejercer sobre Kant. En 1786 había muerto Federico el Grande, cuyas simpatías hacia la Ilustración dieron lugar a una relativa liberalización y, en la esfera religiosa, a una notable tolerancia. De ambas cosas se beneficiaron todas las instituciones culturales de Prusia y, cómo no, el autor del que estamos tratando, entusiasta de las ideas de la Ilustración*[2]. *La dedicatoria al Barón de Zedlitz, con que se abre la* Crítica de la razón pura, *no es un acto de adulación, sino un tributo sincero al «conocedor ilustrado y entusiasta» de las ciencias, como dice Kant en la misma dedicatoria. Zedlitz, ministro de asuntos eclesiásticos y culturales, promovió de forma notable la modernización de las universidades y favoreció a los hombres que él creía capaces de llevarla a cabo. Kant recibió de este ministro, que en 1778 se confesaba alumno suyo y le pedía el manuscrito de sus lecciones de geografía, atenciones personales y una admiración constante. Kant rechaza en este mismo año los 800 táleros —frente a los 236 que percibía en Königsberg— ofrecidos por el ministro si se trasladaba a la universidad de Halle, centro de la Alemania culta. Zedlitz pensaba que un hombre de las cualidades de Kant tenía la obligación de difundir sus conocimientos ante un auditorio más amplio. Pues bien, Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande, nombra a Wöllner como sustituto de Zedlitz. Wöllner, teólogo y enemigo de los ilustrados, promulga edictos de censura que, inicialmente, no parecen afectar a nadie, pero que en 1794 tienen como consecuencia, en lo que a Kant se refiere, una dura reprensión redactada por Wöllner y firmada por el mismo emperador. En ella se dice, entre otras cosas: «Con gran disgusto*

[2] Véase Max Horkheimer: «Kants Philosophie und die Aufklärung», en *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft,* Athenäum, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1974, pp. 203-215.

ha sabido nuestra Altísima Persona, desde hace ya bastante tiempo, que abusáis de vuestra filosofía deformando y profanando no pocas doctrinas centrales y básicas de las Sagradas Escrituras y del Cristianismo, como habéis hecho especialmente en vuestro libro La religión dentro de los límites de la mera razón». *En el mismo texto se exige a Kant abstenerse de tales faltas en el futuro y contribuir, en cambio, «a que nuestro soberano propósito sea progresivamente alcanzado».*

De un temperamento tan poco dado a las brusquedades como el de Kant y de una conducta tan respetuosa con la autoridad, nadie hubiese esperado una respuesta excesivamente enérgica a la admonición regia. Pero algunos de sus amigos le reprocharon el que, si bien rechazaba la acusación de cometer abusos en su puesto y en sus escritos, se comprometiera a no tratar temas religiosos ni en clase ni por escrito. La decepción no quedó enmendada, sino todo lo contrario, cuando Kant afirmó, tras la muerte del monarca, que el mencionado compromiso sólo se refería al tiempo en que viviera Federico Guillermo II. Al parecer, en esta ocasión el imperativo categórico se convirtió sutilmente en hipotético.

Desde un punto de vista político podría decirse que Kant mostró un espíritu cada vez más juvenil y reclamó más insistentemente la necesidad de libertad a medida que entraba en sus años de vejez. Su visión de la historia es típica del racionalismo del siglo XVIII *y, si en algo se diferencia de él, es en su providencialismo. En cualquier caso, esa visión, que es en realidad una aplicación de las consecuencias que lleva consigo la moral de Kant, hace depender la racionalidad de la historia de la observancia de una ley universal. En efecto, sólo una sociedad fundada en la justicia puede hacernos pasar de un estado de naturaleza, es decir, regido por el instinto, a un estado legal, esto es, regido por la razón. En tal sociedad son prioritarios los intereses de la comunidad. Los del individuo son respetados sólo en la medida en que sean compatibles con el bien de todos. En esta línea se mueven los escritos sobre filosofía de la historia en los últimos veinte años de la vida de Kant*[3]*, que muere en Königsberg en 1804.*

[3] El intento neokantiano de enlazar a Kant con Marx surge, especialmente, tomando como base las ideas morales del filósofo de Königsberg. Pero más que un esclarecimiento de éste, constituye una expresión del revisionismo que, a partir de la última década del siglo pasado, se introduce en la socialdemocracia alemana. Véase sobre esta cuestión Hans Jörg Sandkühler und Rafael de la Vega (eds.), *Marxismus und Ethik;* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, [2]1974, con introducción de H. J. Sandkühler. Esta cuestión reviste un interés que desborda los esquemas puramente teóricos. Para el historiador de las ideas el tema adquiere proporciones insospechadas al estudiar el socialismo de los teóricos españoles del P.S.O.E., en lo que a España se refiere.

II. La crítica de la razón pura

Kant habla de una revolución copernicana del pensamiento. ¿Qué sentido tiene tal revolución?

En el prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura *nos dice que algunas disciplinas (las matemáticas y la física) han encontrado el camino de la ciencia. La metafísica, en cambio, no ha logrado descubrir ese camino. «Y ello —escribe Kant— a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo»*[4]*. Dado que la metafísica trata de las cuestiones «más importantes de nuestro anhelo de saber», sería de sumo interés el averiguar a qué se deben sus fracasos. ¿Por qué no intentar seguir el camino de las ciencias en que el conocimiento avanza sobre un terreno firme y no el sendero por el que se ha movido la metafísica? Los incesantes fracasos de ésta la han convertido en un mero tejer y destejer, en un «andar a tientas»* (Herumtappen). *La revolución copernicana que propone Kant es la de suponer que, en vez de ser nuestra facultad cognoscitiva la que se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquélla. En palabras de Kant: el nuevo método partirá de la premisa de que «sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas»*[5]*. De esta forma será posible conocer algo* a priori *sobre la naturaleza del objeto, tal como hacen las mencionadas ciencias que han encontrado el camino firme. El problema consiste, pues, en ver cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento* a priori.

¿Qué es el conocimiento a priori*? Según Kant, es el «absolutamente independiente de toda experiencia»*[6]*. Las proposiciones matemáticas poseen este carácter. La universalidad y la necesidad son propiedades distintivas del mismo. Frente a este conocimiento está el empírico o* a posteriori, *que nunca es ni estrictamente universal —es simplemente una generalización inductiva— ni estrictamente necesario —su negación no implica contradicción—. Kant afirma que no sólo hay juicios* a priori, *sino también conceptos* a priori *(por ejemplo, el de sustancia).*

Ahora bien, ¿cuál es el alcance de nuestro conocimiento a priori*? El poseer conocimientos independientes de la experiencia*

4 P. 19.
5 P. 21.
6 P. 43.

¿significa acaso que podemos construir una ciencia desentendiéndonos totalmente de lo empírico? Aquí distingue Kant los juicios sintéticos y los analíticos. Estos últimos son aquellos en los que el predicado explica lo ya implícitamente contenido en el sujeto. «Un día lluvioso es un día húmedo» sería un juicio analítico, ya que, por una parte, el predicado «húmedo» no añade nada nuevo al sujeto «día lluvioso» y, por otra, si negáramos tal predicado a ese sujeto incurriríamos en una contradicción. Por eso dice Kant que los juicios analíticos son simplemente explicativos; es decir, no hacen progresar nuestro conocimiento, sino que se limitan a explicitarlo.

Los juicios sintéticos añaden, en cambio, algo que no estaba contenido en el sujeto. «Un día lluvioso es un día frío» es un juicio de este tipo, ya que el predicado «frío» no se halla incluido en el sujeto. La verdad de este juicio no depende, pues, del principio de contradicción, sino de la experiencia, la cual puede ofrecernos un día lluvioso frío o un día lluvioso que no sea frío. Todos los juicios empíricos son sintéticos, es decir, amplían el contenido del sujeto. Pero, como ya hemos dicho, carecen de universalidad y de necesidad en sentido estricto. Si la síntesis o adición se justifica siempre por la experiencia no habrá, por tanto, posibilidad de proposiciones que extiendan nuestro conocimiento y sean, a la vez, universales y necesarias. Es decir, si todos los juicios sintéticos son a posteriori no salimos de la esfera de lo contingente y particular (o, a lo más, de una universalidad relativa).

Tomemos ahora la proposición «Todo lo que sucede posee una causa». No es un juicio analítico, teniendo en cuenta lo dicho sobre esta clase de juicios. Tampoco es un juicio justificable por la experiencia, dada su universalidad y su necesidad. Es, por tanto, un juicio sintético a priori. Con esto hemos llegado al núcleo del planteamiento kantiano y, a la vez, a lo más problemático de este planteamiento. Pero, dado que no pretendo ahora sino exponer a Kant desde Kant mismo, sigamos el desarrollo. El concepto de juicio sintético a priori es la base sobre la que se produce la revolución kantiana, ya que es en él, o desde él, donde las estructuras cognoscitivas construyen el objeto. En otras palabras, el acto intelectual de ese juicio representa la síntesis mediante la cual el sujeto cognoscente organiza la naturaleza, es decir, establece las leyes de ésta. Aquí se ha visto la gran contradicción de Kant en el sentido de que no se habría decidido con claridad ni por el idealismo ni por el realismo, sino que habría oscilado entre las dos direcciones, acentuando en un lado lo que negaba en otro. En efecto, habría afirmado, por una parte, que la naturaleza determina el entendimiento, pero, a la vez, habría sostenido que el entendimiento determina la naturaleza. Esta in-

terpretación, iniciada por Schopenhauer y propagada por Kuno Fischer, enlaza con las teorías que han interpretado la Crítica de la razón pura *como un agregado de materiales que Kant jamás habría llegado a unificar (Adickes, Vaihinger, N. K. Smith). Pero a tal interpretación se opone la que, partiendo de un análisis de la coherencia interna de la obra, afirma su consistencia y su unidad (H. J. Paton, F. Grayeff)*[7].

El ejemplo que ofrece Kant como juicio sintético a priori *(«Todo lo que sucede posee una causa») es la conexión entre el concepto «todo lo que sucede» y el concepto de causalidad. ¿Qué es lo que permite unir ambos conceptos? En términos de Kant: ¿cuál es la incógnita (la* x*) en que se funda tal conexión necesaria, una vez excluida la experiencia y el simple análisis de los conceptos? La respuesta a esta pregunta constituye en realidad toda la crítica de la razón pura, pero adelantemos ya que el medio en cuestión es el tiempo.*

Por de pronto, todas las proposiciones matemáticas constituyen juicios sintéticos a priori, *tanto los de la aritmética (por ejemplo: 7 + 5 = 12) como los de la geometría (por ejemplo: «La línea recta es la más corta entre dos puntos»). En la física hay igualmente juicios sintéticos* a priori. *Por ejemplo: «En todas las modificaciones del mundo sensible permanece invariable la cantidad de materia». En la metafísica debiera ocurrir lo mismo, si tenemos en cuenta que se trata, por una parte, de una tentativa de ampliar nuestro conocimiento y, por otra parte, de hacerlo con independencia de la experiencia, es decir,* a priori. *Pero ¿puede la metafísica dar razón de tal conocimiento? La respuesta depende de la contestación que se dé a la pregunta general con la que Kant plantea el problema:* «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?»

Naturalmente, este planteamiento viene motivado por la necesidad de aclarar la metafísica. De las matemáticas y la física no hay que preguntar si son posibles, sino cómo lo son, ya que su existencia en cuanto ciencias es un hecho. De la metafísica, en cambio, hay que comenzar cuestionando su propia existencia como ciencia, ya que «la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad»[8]. *Sin*

[7] Sobre las interpretaciones de Kant véase Gerhard Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969, pp. 87-151.

[8] P. 55.

embargo, dado que «la razón humana vuelve inconteniblemente» a las cuestiones de la metafísica y dado que ésta es, por ello mismo, una realidad como «disposición natural», sean cuales sean sus posibilidades de convertirse en ciencia, es indispensable esclarecer su estatuto. Esta tarea de esclarecimiento no es otra que el análisis del conocimiento humano, de sus fuentes, de su mecanismo y de sus límites. El problema con el que Kant se enfrenta no es, por tanto, ninguna novedad. Es el viejo tema de la relación entre el pensamiento y la realidad. Lo nuevo se halla en la forma de plantearlo, forma que podríamos denominar, en términos de K. Popper, problema de la demarcación.

La respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori *en las matemáticas y en la física viene dada en la analítica trascendental (pp. 102-296), aunque los juicios matemáticos quedan ya parcialmente explicados en la misma estética trascendental (pp. 63-91). Los juicios matemáticos son posibles porque sus conceptos son representables en el espacio y en el tiempo*[9]. *La respuesta a la pregunta relativa a la posibilidad de los juicios sintéticos* a priori *en la metafísica constituye la dialéctica trascendental (pp. 297-567).*

La Crítica de la razón pura *se presenta como una labor propedéutica o, como dice también Kant, no como un* organon, *sino como un canon de la facultad cognoscitiva. Un* canon *es un medio para ordenar los conocimientos. Un* organon *es un medio de adquirirlos. De ahí el nombre de crítica que lleva el libro de Kant y de ahí también el que éste haya recalcado la utilidad* negativa *de su obra, que «no serviría para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y preservarla de errores, con lo cual se habría adelantado ya mucho»*[10].

Kant distingue dos fuentes del conocimiento que «proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad *y el* entendimiento. *A través de la primera se nos dan los*

[9] Sobre la distinción entre el conocimiento filosófico y el matemático, véase pp. 574 y ss. Cfr., sobre esta cuestión, Lewis White Beck: «Can Kant's Synthetic Judgements be made Analytic?», así como «Kant's Theory of Definition», en *Kant: a Collection of Critical Essays,* Macmillan, London, 1968, pp. 4-22 y 23-36, respectivamente; S. Körner, Kant, Penguin Books, Middlesex, 1955, especialmente pp. 36-42; R. Torretti, «La geometría en el pensamiento de Kant», *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), Madrid, 1974, pp. 9-60 (con bibliografía sobre el tema).

[10] P. 58.

objetos. A través de la segunda los pensamos»[11]. *La parte de la* Crítica *dedicada a estudiar la sensibilidad es la estética trascendental o «ciencia de todos los principios de la sensibilidad* a priori».

1. La estética trascendental.–*En la estética trascendental se analizan los elementos* a priori *del conocimiento sensible, o mejor dicho, del conocimiento en su aspecto sensible, puesto que el conocimiento sintético es para Kant una unidad en la que intervienen todas las facultades cognoscitivas. Pues bien, en este aspecto sensitivo el conocimiento es intuición* (Anschauung), *que puede ser externa e interna. Con la primera aprehendemos los objetos externos; con la segunda, nuestros estados anímicos. La intuición puede ser empírica y pura. Aquélla se refiere a un objeto mediante la sensación; ésta no es más que la forma de la sensibilidad (espacio y tiempo) en cuanto intuida. Kant distingue la materia y la forma del fenómeno u objeto de la intuición empírica. La materia es la sensación misma; la forma es el medio por el que organizamos la diversidad del fenómeno. Esta forma reside en nosotros. Kant observa que «jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él»*[12]. *El espacio es la forma* a priori *de los fenómenos externos. El tiempo lo es, en cambio, de los internos (y, mediatamente, también de los externos). Podemos concebir el tiempo sin fenómenos, «pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido»*[13].

La consideración de espacio y tiempo como condiciones a priori *de la sensibilidad, es decir, como formas inherentes, no a los objetos, sino al sujeto que los intuye, es una piedra angular de la teoría kantiana del conocimiento. La idealidad trascendental atribuida al espacio y al tiempo marca la distancia que separa a Kant tanto de Newton, para quien constituyen realidades independientes de nosotros, como de Leibniz, el cual los considera como el conjunto de las relaciones que ligan a los objetos entre sí.*

De la explicación del espacio (con sus tres dimensiones) y del tiempo (con su única dimensión: la sucesión) como formas a priori *de la sensibilidad deriva el carácter fenoménico de nuestro conocimiento sensible. Lo que intuimos no es tal como lo intuimos. Sólo conocemos nuestro modo de conocer los objetos, no lo que éstos sean en sí mismos. En otras palabras: a través de la sensibilidad conocemos* fenómenos,

11 Pp. 60-61.
12 P. 68.
13 P. 74.

no cosas en su realidad independiente del sujeto cognoscente, lo que Kant llama el númeno. *El carácter a la vez polémico e innovador de esta posición kantiana se pone de manifiesto cuando se la compara con la filosofía de Wolff y Leibniz*[14].

La importancia y la fecundidad de la explicación kantiana del conocimiento sensible se aprecia sobre todo al ser conectada con la analítica trascendental, pero queda ya en realidad anticipada en la misma estética trascendental. Kant no pretende convertir el fenómeno en «mera apariencia». Al contrario, afirma que eso es lo que ocurre cuando consideramos el espacio y el tiempo como propiedades de cosas en sí y no como normas a priori *de la sensibilidad, ya que entonces se toma el objeto por una cosa en sí y no por un objeto construido u organizado por nosotros. Es decir, si queremos formular juicios objetivamente válidos acerca de la naturaleza sólo podemos referirlos a fenómenos, esto es, a objetos dados en el espacio y el tiempo. Formular juicios relativos a objetos no informados espacio-temporalmente equivale a formular juicios sobre «meras apariencias». Desde el punto de vista kantiano es, por tanto, el carácter fenoménico del objeto lo que nos permite enunciar verdades acerca del mundo.*

2. La analítica trascendental.–*Una vez analizados en la estética trascendental cuáles son los elementos* a priori *del conocimiento en su aspecto sensible, Kant estudia en la analítica trascendental cuáles son los elementos* a priori *del conocimiento en su aspecto intelectual. Más que en decirnos cuáles son, Kant se centra en realidad en decirnos cuáles han de ser. El conocimiento procede, según él, de dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento. La primera intuye; la segunda entiende. Ambas funciones son indispensables, ya que el conocimiento no puede surgir de una sola de ellas, sino de la unión de ambas: «sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»*[15]*. Kant intenta en la analítica trascendental hallar el principio de unidad del pensar y lo descubre, no analizando todos los conceptos, sino su fuente y sus reglas. Es lo que él llama la deducción trascendental de las categorías. Ese principio es para el filósofo de Königsberg la relación entre el*

[14] Sobre la relación Kant-Leibniz véase Gottfried Martin, *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969.

[15] P. 93.

concepto superior y el inferior [16]. Como esa relación se produce en el juicio, hay lógicamente una interdependencia entre el juicio y el concepto. Mejor dicho: concepto y juicio son equivalentes, ya que el último queda involucrado en la relación entre concepto superior e inferior. De ahí que las formas de juicio contengan las distintas «funciones del entendimiento», es decir, los diferentes tipos de síntesis conceptual o categorías. Podemos, pues, derivar del esquema clásico de los juicios [17] las reglas básicas del pensamiento.

La deducción trascendental de las categorías (§ § 15-27) es en realidad el núcleo a partir del cual se desarrollan todas las demás secciones de la obra de Kant. Pero es también el más difícil y controvertido. En definitiva, trata de probar la realidad subjetiva y validez objetiva de las categorías, por una parte, y la necesidad de referirlas a los fenómenos, por otra. Dejando ahora a un lado la dependencia histórica de los supuestos en que se basa todo el libro (lógica aristotélica, geometría euclídea, física newtoniana) y de las limitaciones que tales supuestos implican, la lectura de las páginas dedicadas a este tema producen la impresión de que Kant incurre en la contradicción siguiente: por un lado, las categorías carecen de contenido si van desligadas de la experiencia o, lo que es equivalente, dependen de ella; por otro, la experiencia es imposible sin tales conceptos o, lo que es equivalente, la experiencia depende de las categorías. Sin embargo, el partir de ahí para proclamar que Kant se contradice equivale a no entender que él no sostiene las dos tesis alternativamente. Al contrario, buena parte de su obra intenta mostrar cómo se relacionan ambas, prescindiendo ahora de que esta presentación del problema constituye ya una deformación, puesto que no hay para Kant experiencia y categorías, como no hay espacio y percepción, sino que hay experiencia conforme a las categorías, como hay percepción en el espacio.

Sin entrar en detalles, podemos decir que Kant establece la necesidad de que las categorías sean consideradas como las reglas que

[16] Se trata de un punto de vista que nos muestra un aspecto importante de la lógica de Kant, a saber, que todo conocimiento se puede representar como un juicio, lo cual significa a la vez, que tal conocimiento es siempre mediato. «Por ejemplo escribe Kant—, en el juicio 'Todos los cuerpos son divisibles' el concepto de lo divisible se refiere a otros conceptos; de éstos se refiere aquí, de modo especial, al concepto de cuerpo y este último, a su vez, a determinados fenómenos que se nos ofrecen.» «En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra superior, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo» (p. 105).

[17] Véase p. 106.

unifican o sintetizan la diversidad dada en espacio y tiempo. El principio supremo de tal unificación es la autoconciencia, lo que llama Kant la apercepción, es decir, el acto por el que el sujeto produce la unidad de la experiencia. Pero, aparte de esta unidad suprema, que refiere a mi yo todas mis percepciones, poseemos unos conceptos puros o categorías (doce, en total) que, en cierto modo, desempeñan respecto del pensamiento la misma función que el espacio y el tiempo respecto de la intuición. Es decir, mientras que estas formas a priori *de la sensibilidad permiten intuir los objetos, las categorías permiten pensarlos. En este sentido las reconoce Kant como condiciones necesarias de la experiencia. Así queda establecida, a la vez, la posibilidad de los juicios sintéticos* a priori.

El principio de causalidad, por ejemplo, recibe, desde estos supuestos, una explicación opuesta a la de Hume. Este lo había explicado diciendo que se reducía a una sucesión de fenómenos que nosotros vinculamos debido a la costumbre de ver que se suceden. Es, por tanto, un principio extraído de la experiencia y carente de necesidad. Kant afirma, en cambio, que «constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones y, consiguientemente, la condición de su verdad empírica y, por ello mismo, la condición de la experiencia»[18]*. Si el principio de causalidad no fuese* a priori, *las secuencias fenoménicas serían* impensables, *ya que no estarían sometidas a un orden de sucesión o, lo que es lo mismo, no habría experiencia, que se basa en la «unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general»*[19]*. No habría más que «una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada..., un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de apercepción»*[20].

Esta posición no sólo se enfrenta a Hume, sino también al «intelectualismo» de Leibniz, quien intentaba, por el contrario, según Kant, determinar los objetos sin ayuda de los sentidos, es decir, sólo concedía a aquéllos lo contenido en su concepto. Con ello olvidaba Leibniz que el uso objetivo de los conceptos consiste en su referencia a la intuición. En otras palabras, olvidaba que el uso del entendimiento no es trascendental, sino empírico (véase la «Observación sobre la anfibología de los conceptos de reflexión», pp. 281-294). Sólo una

18 P. 229-230.
19 P. 195.
20 *Ibíd*

intuición intelectual podría conocer el objeto en sí mismo o númeno Pero nuestra intuición no es intelectual, sino sensible, y ésta sólo nos permite conocer el fenómeno. El númeno u objeto trascendental no es, por tanto, negado, sino situado fuera del alcance de nuestro modo de conocer. El númeno desempeña en la teoría kantiana el papel de lo que llamaríamos hoy un concepto teórico, al menos en el sentido de que sólo puede ser interpretado en el contexto de esa teoría.

La dialéctica trascendental.—*Mientras que en la analítica trascendental se nos dice cuáles son los conceptos primarios* a priori *y las condiciones de su aplicación a las percepciones, la dialéctica trascendental se ocupa de la aplicación errónea de tales conceptos. Seguimos, pues, en el terreno de la lógica*[21]*, pero ahora no en el nivel del entendimiento, que es la «facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas», sino en el de la razón, que es la «facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios»*[22]. *Formulado de otra manera: la dialéctica trascendental examina el intento de hacer un «uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro y de formular juicios indiscriminadamente sobre objetos que no nos son dados, e incluso sobre objetos que quizá no se nos pueden dar de ningún modo»*[23]. *La razón es, pues, una facultad distinta del entendimiento y posee principios y conceptos que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento. Kant distingue un uso lógico y un uso puro de la razón. El primero consiste en emplearla en el terreno formal, como facultad de inferir mediatamente. El segundo es el que pretende descubrir la totalidad de las condiciones, esto es, completar la unidad de las categorías.*

Al igual que en la analítica Kant extrae las categorías de las formas del juicio, en la dialéctica extrae las ideas o conceptos puros de razón de las clases de injerencia mediata. «Consiguientemente, habrá que buscar: en primer lugar, *un incondicionado de la síntesis* categórica *en un sujeto;* en segundo lugar, *un incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie;* en tercer lugar, *un*

[21] Tanto la analítica trascendental como la dialéctica trascendental son partes de la lógica trascendental, es decir, de una lógica que no se limita a describir relaciones formales o que no prescinde del contenido, sino que tiene en cuenta las condiciones de la aplicación del pensamiento a los objetos. En otras palabras, la lógica trascendental no es una lógica puramente deductiva, sino constructiva (Véase Felix Grayeff, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Felix Meiner, Hamburg, 1951, p 87 Sobre la relación y diferencia entre lógica formal y lógica trascendental en Kant véase Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik,* Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1976).

[22] P. 302; sobre el sentido de «principio» véase p 301.

[23] P. 101

incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes de un sistema»[24]. *La unidad de la razón es también distinta de la unidad del entendimiento. Esta última, expresada por la categoría, es relativa, ya que no hace más que representar la síntesis de la diversidad de los fenómenos. La unidad de la razón tiende, en cambio, a ser absoluta, es decir, a «recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo* absoluto»[25]. *Las tres ideas trascendentales o incondicionados absolutos derivados de las tres formas silogísticas son para Kant: la unidad absoluta del sujeto pensante o alma (objeto de la psicología racional), la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno o mundo (objeto de la cosmología racional) y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general o Dios (objeto de la teología trascendental). Con esto queda especificado el campo de la razón.*

*De la realidad que corresponda a esas ideas no podemos tener un concepto válido, sino, a lo más, un concepto problemático. Los silogismos mediante los cuales llegamos a ellas son «*sofismas, *más que inferencias de la razón, si bien podrían llevar este último nombre en virtud de su motivación, ya que no se trata de ficciones ni de productos fortuitos, sino que han surgido de la naturaleza de la razón»*[26]. *Los sofismas o «inferencias» reciben el nombre de paralogismo (psicología racional), antinomia (cosmología racional) e ideal de la razón pura (teología trascendental). Naturalmente, hoy nos resulta difícil entender que Kant haya dedicado más de cincuenta páginas a la crítica de una «ciencia» como la psicología racional. Pero, aparte de mostrar que Kant es hijo de su tiempo, como todos los mortales, estas páginas ilustran su*

[24] Pp. 315-316. No hay duda de que los esquemas de la lógica escolástica han suministrado las claves de la sistematicidad kantiana. Pero no sin un grado de artificiosidad que hace problemáticos algunos de sus pasos. Es difícil, por ejemplo, evitar la sospecha de que el alma, el mundo y Dios sean sólo proyecciones de una razón que, basándose en tres formas de inferencia, busca la totalidad de las condiciones o una premisa incondicionada, y no más bien la sombra de una metafísica —la de Wolff— que opera ya en esos esquemas. Tan difícil, por lo menos, como entender que las leyes universales dictadas por la razón sean precisamente las de la moral cristiana. Pero la dificultad surge especialmente a la hora de explicar la función reguladora que Kant atribuye a las ideas de la razón, teniendo en cuenta que, por una parte, tales ideas tenderían a unificar las reglas del entendimiento, reglas que hacen posible la ciencia, mientras que, por otra, el mismo Kant afirma que la ciencia no necesita la idea de un absoluto. Véase sobre esta cuestión Wolfgang Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, C. H. Beck, München, 1974, vol. 1, p. 61 y ss.

[25] P. 318.

[26] P. 327.

posición frente a Descartes y constituyen una prolongación de lo anticipado en la analítica trascendental.

La antinomia de la razón pura, tema al que Kant dedica más de cien páginas (382-485) es el más complejo de los estudios que dedica a los sofismas o inferencias dialécticas. La razón no hace aquí, al igual que en los otros dos, sino seguir su principio de que «si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado»[27]. *Kant propone que dejemos hablar libremente a los defensores de las contrapuestas tesis metafísicas y nos limitemos a detectar las insuficiencias lógicas de las respectivas argumentaciones. En la primera y segunda antinomias, el error se halla en presentar como compatible lo que es en sí mismo incompatible, es decir, el fenómeno como cosa en si misma; en la tercera y cuarta consiste en presentar como incompatible lo que es compatible.*

La tercera inferencia dialéctica consiste en hipostasiar la idea de un todo del que derivaría el conjunto de las cosas. Por una «subrepción trascendental» ese todo queda convertido, como ser particular, en «el concepto de una cosa que se halla en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente»[28]. *Kant da a esta tercera idea el nombre de «ideal de la razón pura» por contener todas las perfecciones y ser, por tanto, un arquetipo que desempeñará un papel regulador en la moral, es decir, en la esfera de la razón práctica, aunque la razón especulativa sea, naturalmente, incapaz de demostrar su realidad objetiva. En este capítulo se examinan las pruebas de la existencia de Dios y se manifiesta la incorrección lógica de las mismas.*

Tras haber analizado las tres inferencias dialécticas de la razón, Kant concluye que ésta posee una tendencia natural a sobrepasar el campo de la experiencia; «que las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa»[29]. *¿No hay entonces un uso correcto de las ideas? Kant contesta que sí lo hay, y consiste en emplearlas, no como principios* constitutivos, *es decir, como representando objetos reales, sino como*

[27] P. 384.
[28] P. 494.
[29] P. 530.

principios reguladores, es decir, como polos imaginarios en los que convergen las reglas del entendimiento.

En la metafísica, representada por las tres ideas analizadas en la dialéctica trascendental, son, por tanto, imposibles los juicios sintéticos a priori, *únicos capaces de constituir conocimiento científico, en opinión de Kant. Éste expresa así tal imposibilidad: «Así, pues, la razón pura, que parecía ofrecernos inicialmente nada menos que ampliar nuestro conocimiento más allá de todos los límites de la experiencia, no contiene otra cosa, cuando la entendemos correctamente, que principios reguladores. Es cierto que éstos imponen una unidad mayor de la que se halla al alcance del uso empírico del entendimiento. Pero, precisamente por situar tan lejos el objetivo al que ese mismo entendimiento tiene que aproximarse, dan lugar, gracias a la unidad sistemática, a su máximo grado de coherencia interna. Por el contrario, si en virtud de una ilusión que no por brillante es menos engañosa, se entienden erróneamente y se los toma por principios constitutivos de conocimientos trascendentes, ocasionan persuasión y saber imaginario, y, con ello, contradicciones y disputas inacabables»*[30]*. Las pretensiones científicas de la metafísica quedan así privadas de fundamento. Pero ello no significa —Kant lo subraya con énfasis— que las ideas de la metafísica tengan que ser rechazadas sin más. Al contrario, dado que constituyen, según Kant, un «anhelo inextinguible», habrá que dar cuenta de ellas por un camino distinto del especulativo, aparte de que, aun suponiendo que pudiéramos conocer teóricamente esas supuestas entidades a las que se refiere la metafísica, tal conocimiento no serviría de mucho a nuestros fines prácticos.*

Nuestra razón nos impone unas leyes morales (Kant parte de este hecho de modo parecido a como parte de la física newtoniana o de la geometría de Euclides). Por ello es posible un canon de la razón en su uso práctico o moral. Este canon regula, no su uso especulativo —ya hemos visto que éste carece de la necesaria referencia empírica—, sino su uso práctico. Este uso nos conducirá a los resultados que la razón nos había negado en su uso especulativo: inmortalidad del alma y existencia de Dios. «Es necesario que el curso entero de nuestra vida se someta a máximas morales, pero, al mismo tiempo, es imposible que ello suceda si la razón no enlaza con la ley moral —que no es más que una idea— una causa eficiente que determine para la conducta que observe esa ley un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines

[30] P. 565.

supremos, sea en ésta, sea en otra vida»[31]. *Esta parte la trata Kant más apresuradamente en la* Crítica de la razón pura, *pero la desarrolla extensamente en la* Crítica de la razón práctica, *y la* Fundamentación de la metafísica moral.

III. Observaciones sobre esta traducción

El texto traducido es el de A (primera edición, de 1781) y el de B (segunda edición, de 1787). Los he diferenciado de la forma siguiente: los añadidos de B van entre corchetes[32]*; las modificaciones de redacción se superponen en la misma página, quedando B en la parte superior y A en la inferior. Cuando las modificaciones son muy extensas, como ocurre en la «deducción trascendental» de las categorías y en los cuatro «paralogismos de la razón pura», se traduce primero el texto de A y a continuación el de B. No se hace constar, en cambio, lo que son modificaciones que pueden traducirse con el mismo término. Por ejemplo, en A6.B10 puede leerse* diese *en la primera edición, mientras que en la segunda esta palabra ha sido sustituida por* eine solche. *En estos casos mi preferencia ha obedecido en general a motivos puramente estilísticos. Cuando los cambios afectan a palabras que no pueden traducirse con el mismo término, como ocurre en A584.B612, donde el* nach *de la primera edición ha sido corregido en la segunda por* noch, *se traduce siempre según B.*

En vida de Kant aparecieron todavía otras tres ediciones (1790, 1794 y 1799, esta última en Leipzig, pero todas ellas a cargo del editor de las dos primeras, Hartknoch). Sin embargo, apenas ofrecen novedades y, aunque se remite en esta traducción a algún cambio aparecido en esas tres ediciones, hay que considerar como texto básico el ofrecido por A y B. Las diferencias entre estas dos ediciones son consideradas por Kant como cambios relativos a la forma, no al fondo. Las investigaciones sobre Kant ponen, sin embargo, de manifiesto interpretaciones cuyas líneas difieren, según se basen en A o en B, en puntos que van mucho más allá de la simple forma. De ahí la conveniencia de tener a la vista el texto de ambas ediciones.

[31] Pp. 634-635.

[32] El lector distinguirá fácilmente de los corchetes que representan aclaraciones del traductor (en los comienzos de las notas correspondientes a números volados, al final de las notas de Kant, señaladas con k voladita, y al comienzo de las notas del traductor).

La mayoría de las observaciones críticas que aparecen como notas del traductor están hechas a partir de la edición de Raymund Schmidt de la Kritik der reinen Vernunft, *Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956. En esa edición se hallarán, pues, las referencias bibliográficas exactas, que no hago constar en dichas notas por no alargar excesivamente el ya extenso texto kantiano. También he tenido presente la excelente edición de Ingeborg Heidemann* (Kritik der reinen Vernunft, *Reklam Jun., Stuttgart, 1966), donde se recogen variantes no anotadas por R. Schmidt. He manejado igualmente el texto de la Akademie-Ausgabe, pero sólo para comprobar referencias de las dos ediciones mencionadas. La razón por la que no he adoptado como texto básico el de la* Akademie-Ausgabe, *a pesar de introducir en la traducción muchas de sus variantes, merecería una explicación algo detallada. Pero los pormenores del asunto requerirían un análisis erudito que no me parece apropiado aquí. Baste decir que el manuscrito kantiano de la* Crítica de la razón pura *no se ha conservado y que, en consecuencia, la fuente de toda edición crítica tiene que ser el texto de las ediciones originales, máxime teniendo en cuenta que Kant mismo revisó en B el texto de A. Esto no quiere ser, por supuesto, un juicio sobre la* Akademie-Ausgabe, *que es, globalmente, la edición más completa y más elaborada de la obra de Kant*[33].

Dado que existen ya traducciones castellanas de la presente obra, las he tenido, naturalmente, en cuenta: sobre todo la de Perojo (incompleta), la de García Morente (incompleta) y la de Rovira Armengol, que completa la de Perojo. Esto supone ciertas ventajas para mí y espero que, sobre todo, para el lector de un texto tan difícil como es el de Kant. He tenido también a la vista la traducción italiana de G. Gentile, la francesa de A. Tremesaygues y B. Pacaud y la inglesa de N. K. Smith. Mis deudas como traductor creo que son especialmente notables con esta última, que considero la mejor de todas. A N. K. Smith debo, sobre todo, la convicción de la posibilidad y de la necesidad de cortar en dos, y a veces en tres o cuatro, las frases interminables de Kant, así como de la conveniencia de sustituir los pronombres personales (er, sie, es) *por los nombres designados, siempre que la claridad del texto permita tal sustitución. Estos pronombres personales son ya de por si de un empleo oscuro en alemán, pero en el caso de nuestro filósofo la oscuridad llega a niveles de tortura intelectual. No he seguido, en cambio, el procedimiento de*

[33] Sobre el proyecto, realización e insuficiencias de la *Akademie-Ausgabe* véase, por ejemplo, Gerhard Lehmann, *op. cit.*, pp. 3-85.

N. K. Smith de hacer de algunos pasajes kantianos una verdadera interpretación.

El escribir con mayúsculas Juicio, como traducción de Urteilskraft, y Fenómeno, como traducción de Phaenomenon *o* Phänomen, *para distinguirlos de juicio* (Urteil) *y fenómeno* (Erscheinung), *creo que complica menos el texto que el escribir siempre la palabra alemana correspondiente entre paréntesis. Inicialmente pensé distinguir también «Objeto» (traducción de* Objekt*) y «objeto» (traducción de Gegenstand). Pero decidí después traducir ambos términos como «objeto» porque, si bien los dos vocablos son empleados por Kant en sentido distinto, con frecuencia son intercambiables. La traducción de* Gemüt *como «psiquismo» me fue sugerida por Javier San Martín, quien la emplea en su artículo «La teoría del Yo trascendental en Kant y Husserl»,* Anales del Seminario de Metafísica, *Madrid, 1974.*

«Completud» (traducción de Vollständigkeit*) no es una palabra del lenguaje ordinario, ni tiene en Kant el sentido técnico que posee en los sistemas axiomáticos; es simplemente el sustantivo de «completo»; pero me ha parecido un término más apropiado que «integridad», dadas las connotaciones morales que esta última palabra tiene en castellano.*

Las dificultades que ofrece la traducción de términos tan importantes como durchgängig, Schein, überhaupt. *no son fáciles de subsanar, aun reconociendo que están muy lejos de constituir el problema más difícil en la versión del lenguaje kantiano.* Durchgängig *debería traducirse mediante una frase («que recorre» o «que atraviesa»), y no mediante una palabra. Sin embargo, normalmente he traducido este vocablo como «completo» o «de cada», ya que a menudo es imposible hacer una frase de un adjetivo sin desvirtuar el contexto dentro del cual se inserta.* Schein *posee varios sentidos. Con frecuencia lo he traducido como «apariencia» o «ilusión». Pero también como «verosimilitud».* Überhaupt *es un vocablo no siempre fácil de interpretar en el lenguaje kantiano. Sin duda tiene razón Rovira Armengol*[34] *al advertir que* überhaupt *es una partícula enfática y que el traducirla como «en general» ocasiona «frases absurdas». El absurdo no puede producirse nunca, sin embargo, si se recuerda que «en general», como traducción de* überhaupt, *se refiere al término al que acompaña,*

[34] Véase la «Advertencia del traductor» en su versión de la *Crítica de la razón pura,* II, Losada, Buenos Aires [4]1973, p. 8. En esta versión, los errores del traductor están notablemente aumentados por una edición no corregida.

no al verbo de la oración o a la oración entera. Lo más que puede producirse es redundancia. Y este es el problema, saber cuándo es redundante überhaupt. *Mi criterio ha sido el de no traducir esta partícula siempre que es clara su redundancia. La he vertido como «en general», aun estando convencido de que no es una buena traducción. Probablemente sería más correcto «sin más» o «como tal». Pero, dado que «en general» es una expresión ya consagrada por el uso, no me ha parecido indispensable modificarla. Sí considero, en cambio, un error el no traducirla, error en que incurre a menudo Rovira Armengol. A este respecto citaré lo que dice Ratke sobre la partícula en cuestión: «Todos los términos acompañados de 'en general', como, por ejemplo, 'naturaleza en general', 'experiencia en general', 'sensibilidad en general', 'objeto en general', 'intuición en general', 'diversidad en general', 'cosa en general', no se refieren a conocimientos u objetos empíricos, sino siempre a elementos puros del intuir o del pensar, elementos que son los que fundan el conocimiento empírico»*[35].

Con lo dicho queda claro que no he intentado reflejar el estilo de Kant. Por un lado, hay que reconocer que, desde criterios puramente estilísticos, el texto de la Crítica de la razón pura *no es, en líneas generales, un modelo literario, ni ha pretendido serlo*[36]. *Por otro, he partido del principio de que en una buena traducción, el lector*

[35] Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Felix Meiner Verlag, Hamburg (reimpr. de 1965), p. 256.

[36] «... He preferido sacrificar la elegancia del lenguaje, que dificultar el idioma pedagógico con el menor obstáculo de comprensión», escribe Kant en la nota de la p. 330. Algunos criterios sobre el lenguaje de Kant pueden extraerse de Josef Lauter, *Untersuchungen zur Sprache von Kants «Kritik der reinen Vernunft»,* Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1966. Se trata de un estudio cuantitativo donde se comparan algunas variables tomando como base el lenguaje de Kant, de Goethe y de Herder. Véase también Gerold Ungeheuer (ed.), *Untersuchungen zur Sprache Kants,* Helmut Buske Verlag, Hamburg, 1970.

El *Allgemeiner Kantindex,* tan gigantesco como útil, ofrece posibilidades de interpretación que apenas se han iniciado. La obra (que toma como base la *Akademie-Ausgabe*) fue comenzada en 1952 por Gottfried Martin, utilizando métodos tradicionales hasta 1958. A partir de este año empezaron las discusiones sobre la elaboración del Indice a base de computación electrónica. En 1963 se puso en marcha el proyecto, llevado a cabo conjuntamente por tres institutos de la Universidad de Bonn: el Seminario de Filosofía (G. Martin), el Instituto de Investigación sobre Comunicación y Fonética (G. Ungeheuer) y la Sociedad de Matemáticas y Elaboración de Datos (H. Hunger). Según indica G. Martin en el prólogo del tomo XVI, se espera que el Indice (más de 20 volúmenes) esté terminado para 1994. Hasta la fecha sólo han aparecido tres tomos: el XVI, el XVII y el XX, más un extracto provisional sobre la *Crítica de la razón pura.*

no debe notar que está leyendo la versión de un texto escrito en otra lengua. Naturalmente, en el caso en que nos encontramos, es decir, en la traducción de la Crítica de la razón pura, *este principio es irrealizable; en primer lugar, por el grado de abstracción en que se mueve el discurso kantiano; en segundo lugar, por la distancia histórica de la obra. Este segundo punto es, en mi opinión, más difícil de salvar que el primero, ya que los contenidos designados por ese discurso, contenidos no totalmente desvinculables de un período histórico —el de Kant— no pueden traducirse sin más a un lenguaje que designa contenidos distintos, al menos relativamente distintos. En cualquier caso, he intentado conjugar la fidelidad al texto de Kant con las exigencias que lleva consigo el escribir en castellano. La literalidad de la traducción no es entendida, por tanto, en el sentido de transcribir con palabras castellanas, pero con sintaxis alemana, como le ocurre con frecuencia a la versión de García Morente. En cualquier caso, he sacrificado siempre, de acuerdo con el espíritu de Kant, la elegancia a la claridad.*

En los márgenes se ofrece la paginación de la primera y segunda ediciones alemanas, A y B respectivamente. No he hecho constar la paginación de la Akademie-Ausgabe *porque, al tomar como base de la traducción las dos mencionadas ediciones, me ha parecido más oportuno el remitir también a ellas. De todas formas, esta paginación es igualmente útil de cara a los tomos III (texto de B) y IV (texto de A) de la* Akademie-Ausgabe, *ya que también en ellos se recoge la paginación de A y B (en el caso del tomo IV, sólo hasta la página A405). La traducción se completa, finalmente, con un índice de nombres y un índice de materias.*

P. R.
1977

Nota a la octava edición

Tengo que expresar mi grata sorpresa al aparecer ahora una octava edición de esta traducción de Kant, 15 años después de haber salido la primera. Doy por bien empleado el tiempo que le dediqué entre 1973-75, época en la que «gozaba» de los años «sabáticos» con que el franquismo nos obsequió a un grupo de profesores que no caímos simpáticos al que fue rector de la recién estrenada Universidad Autónoma, Julio Rodríguez.

Algunos colegas me han hecho interesantes observaciones acerca de la traducción, gracias a las cuales he podido corregir algún que otro error. Pero soy muy consciente de que quedan muchos problemas por resolver. Tal como escribí ya en mi introducción de 1977, creo que el escollo más difícil de superar, en la traducción de un texto como éste, es reflejar, en el lenguaje de hoy, lo designado por el lenguaje de un autor del siglo XVIII. *Este problema sólo puede ser verdaderamente resuelto por los analistas de la obra de Kant, tanto extranjeros como españoles. En concreto, los estudios españoles pueden ofrecer al traductor aclaraciones útiles para mejorar la traducción. Pero los especialistas saben muy bien —y esto me dispensa de entrar en multitud de detalles que ofrecen problemas de interpretación— que el traductor no puede ahorrar a los estudiosos el análisis histórico-filológico, ni la exégesis hermenéutica o el examen crítico de las múltiples facetas que comprende la obra de Kant.*

La versión castellana de la Crítica de la razón pura *cumple satisfactoriamente su función, a mi juicio, si permite al lector de lengua castellana acceder, sin más trabas que las normales, al texto de Kant. Desentrañar su sentido en un nivel que no es del lector corriente, sino el del intérprete, es una tarea que no toca al traductor, sino al especialista. Creo que yerran quienes piden al traductor que, además de traducir, resuelva los problemas de interpretación. Es más, en mi opinión, el buen traductor es el que ofrece una lectura fiel del texto traducido y desbroza el camino a los intérpretes, evitando conscientemente entrar en interpretaciones específicas, dejando éstas sea para un lugar distinto de la traducción, cuando el mismo traductor se considera especialista, sea para otros estudiosos del texto.*

Los problemas que encierran las palabras Gegenstand-Objekt, Wirklichkeit-Realität, *dobletes que en castellano hay que traducir como «objeto» y «realidad», respectivamente, pero que son usados por Kant como cuatro conceptos distintos, constituyen un ejemplo de la labor con que el intérprete tiene que completar el trabajo del traductor. Mi intención, al poner en los márgenes la paginación de las ediciones originales primera (A) y segunda (B), es precisamente facilitar la confrontación con el texto alemán, texto que el especialista, a diferencia del lector corriente, debe tener siempre a la vista, como lo debe tener el intérprete de Aristóteles, de Spinoza o de Descartes.*

La traducción de Gemüt *como «psiquismo» no ha gustado a algunos lectores, como me han manifestado amablemente varios colegas. Confieso que a mí tampoco me satisface. Alguno me ha sugerido traducirlo por «mente»; otros, por «ánimo»; otros, por «espíritu». Lo cierto es que «mente» tiene en castellano un sentido intelectual que no recoge la dimensión sensitivo-volitiva que abarca el concepto kantiano. «Animo» recogería, en cambio, esa dimensión (el propio Kant emplea «animus» en latín), pero deja fuera el matiz intelectual de* Gemüt. *La palabra «espíritu» la reservo exclusivamente para traducir «Geist». Mientras no se descubra una palabra más adecuada, creo que es mejor traducir* Gemüt *como «psiquismo», que, si bien tiene el inconveniente de su imprecisión y de su carácter culto, tan lejos del sabor ordinario de la palabra alemana, pienso que apunta correcamente, con su componente* psique, *a un fondo anímico que puede ser tanto intelectual como sensitivo-volitivo. En cualquier caso, la palabra* Gemüt *debería ser explicada acudiendo a la psicología dominante en tiempo de Kant y a la evolución histórica de los significados que el término ha tenido en la lengua alemana. El diccionario de Grimm* (Worterbuch der deutschen Sprache) *dedica 34 páginas a esta palabra.*

El Kant-Index *de Gottfried Martin, al que me refería en mi introducción de 1977 y que quedó inacabado tras la muerte de su promotor, ocurrida en 1972, debe ser completado con el* Kant-Index *de Norbert Hinske*[1]*, profesor de la Universidad de Tréveris.*

PEDRO RIBAS

San Sebastián de los Reyes, enero de 1993

[1] Norbert Hinske: *Kant-Index*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1988 y ss., 14 tomos. Hasta la fecha, han aparecido 4 tomos: el 1, el 2, el 3 (en tres vols.) y el 14.



CRONOLOGÍA

1724

Nace en Königsberg, el 22 de abril, como cuarto hijo del guarnicionero Johann Georg Kant y de su mujer, Anna Regina.

1730-1732

Asiste a una Hospitalschule.

1732-1740

Se educa en el pietista Collegium Fridericianum, *dirigido entonces por el profesor de teología Franz Albert Schultz, hombre de influencia decisiva sobre Kant, que reaccionará, sin embargo, censurando duramente el pietismo extremado imperante en el centro.*

1738

Muere su madre.

1740-1746

Estudia Filosofía, matemáticas y ciencias naturales en la Universidad de Königsberg, contrayendo especial amistad con el profesor de lógica y metafísica, Martin Knutzen. Da clases privadas que le permiten vivir con independencia de sus padres.

1746

Muere su padre. Escribe Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas *(aparece en 1747).*

1746-1755

Trabaja como profesor particular en casa de familias de los alrededores de Königsberg.

1755

Junio: Meditationum quarumdam de igne succinta delineatio *(tesis doctoral); septiembre:* Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio *(habilitación).*

1756

Monadologia physica *(disertación para recibir un puesto de profesor).*

1758

Nuevo concepto doctrinal del movimiento y el reposo.

1759

Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo.

1762-1764

Herder asiste a las clases de Kant.

1763

Recibe el «accessit» en el concurso organizado por la Academia de Ciencias de Berlín, por su Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral.

1764

Rechaza la cátedra de poesía que le es ofrecida.

1765

Nombrado subbibliotecario de la biblioteca real de Königsberg, con lo que obtiene su primer sueldo fijo.

1769

Llamado por las Universidades de Erlangen y Jena, como profesor ordinario. Kant no acepta, en espera de una plaza en Königsberg.

1770

Nombrado profesor ordinario de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg, ocasión para la cual escribe la dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

1772

Deja el puesto de subbibliotecario.

1780

Ingresa en el senado académico de la Universidad de Königsberg.

1781

Crítica de la razón pura.

1783

Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia.

1785

Fundamentación de la metafísica moral.

1786

Nombrado rector de la universidad. Principios metafísicos de la ciencia natural.

1787

Segunda edición de la Crítica de la razón pura. *Kant ocupa una casa propia en Königsberg.*

1788

Crítica de la razón práctica; Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía.

1791

Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea.

1793

La religión dentro de los límites de la mera razón; Sobre el lugar común: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica.

1794

Conflicto con la censura prusiana.

1795

Para la paz perpetua.

1797

Abandona su actividad docente. Metafísica moral.

1798

El conflicto de las facultades.

1800

Su discípulo Wasianski se encarga del cuidado de Kant, cuyas fuerzas disminuyen progresivamente. Alumnos y seguidores suyos inician la edición de los cursos y escritos inéditos de Kant.

1804

Muere el 12 de febrero.



BIBLIOGRAFÍA

Una útil bibliografía de las traducciones de Kant al castellano, así como de escritos sobre Kant en castellano, es la elaborada por Juan Miguel Palacios y José Luis Molinuevo en *Anales del Seminario de Metafísica,* Universidad Complutense de Madrid, 1974, pp. 195-214. La más completa bibliografía se hallará en los Kanstudien, revista fundada por H. Vaihinger en 1896 y continuada (con intermitencias, pues no apareció entre 1937-1942, ni entre 1944-1954) hasta nuestros días. La selección bibliográfica aquí ofrecida se refiere preferentemente a la *Crítica de la razón pura.*

Obras generales

Cassirer, E.: *Kant, vida y doctrina,* traducción de W. Roces, México, 1948, 497 pp.

Fischer, Kuno: *Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica,* escrito que figura como introducción de la versión (parcial) de la *Crítica de la razón pura,* efectuada por José del Perejo y publicada por Editorial Losada, Buenos Aires, ^{7}1973.

Gaos, J.: *Las «Críticas» de Kant,* Caracas, 1962, 163 pp.

García Morente, M.: *La filosofía de Kant,* Madrid, 1917 (reimpresión en 1961, 342 pp.).

Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant,* Berlín, 1969 (Sammlung Göschen, N. 536).

Korner, Stephan: *Kant,* Harmondsworth, 1955 (^{2}1960, ^{3}1964, ^{4}1966, ^{5}1967).

Kojève, Alexandre: *Kant,* París, 1973, 218 pp.

Külpe: *Kant,* traducción de D. Miral López, Barcelona, 1951, 184 pp. (La primera edición española había aparecido en 1929).

Ortega y Gasset, J.: *Tríptico: Mirabeau o el político. Kant. Goethe desde dentro,* Buenos Aires, 1944, 168 pp. (Col. Austral, N. 181).

Vanni Rovighi, S.: *Introducción al estudio de Kant,* traducción y presentación de R. Ceñal, Madrid, 1949, 232 pp.

Estudios y comentarios

Alain: *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant,* París, 1946.

Bennet, J.: *Kant's Analytic,* Cambridge, 1966, XXI + 251 pp.

Bird, Graham: *Kant's Theory of Knowledge. An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason,* London, New York, 1962, X + 210 pp.

Bröcker, Walter: *Kant über Metaphysik und Erfahrung,* Frankfurt a.M., 1970.

Buhr, Manfred y Oisermann, T. I. (eds.): *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants,* Berlín-Este, 1976, 395 pp.

Cassirer, Heinrich Walter: *Kant's First Critique. An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason,* London, 1955, 367 pp. (Muirhead Library of Philosophy).

Cohen, Hermann: *Commentar zu Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig, 1907, IX + 233 pp. (Philosophische Bibliothek, N. 113).

Conink, A. de: *L'analytique transcendentale de Kant,* 2 vols. Louvain, 1955-1956, 327 y 327 pp. respectivamente (Bibliothèque philosophique de Louvain).

Cornelius, Hans: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Erlangen, 1926, VIII + 152 pp.

Drescher, Wilhelmine: *Vernunft und Transzendenz. Eiunführung in Kants «Kritik der reinen Vernunft»,* Meinseheim, 1971 (Monographien zur philosophischen Forschung, N. 73).

Dufranne, Mikel: *La notion d'a priori,* París, 1959, 292 pp. (Epimethée).

Ewing, Alfred Cyril: *A short commentary on Kant's Critique of pure reason,* Chicago, 1950, VIII + 278 pp.

Grayeff, Felix: *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden*

Teilen der Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, 1951, XXII + 225 pp.

Graubner, Hans: *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants «Kritik der reinen Vernunft»,* Bonn, 1972 (Kant Studien, Ergänzungsheft 104).

Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen,* Tubingen, 1962, VII+ 189 pp.

Heideger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica,* traducción de G. I. Roth, México, 1954, 212 pp.

Heidemann, Ingeborg: *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft,* Köln, 1958, 275 pp. (Kantstudien, Ergänzungshefte, N. 75).

Heimsoeth, Heinz: *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Berlín-New York, 4 vols., 1966-1971.

Heinemann, Fritz: *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit,* Gießen, 1913.

Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff: Quellengesehichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen,* Basel-Stuttgart, 1970.

Kaulbach, Friedrich: *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant.* Köln, 1960, 152 pp. (Kantstudien. Ergänzungshefte. N. 79).

Kimpel, Benjamin Franklin: *Kant's Critical Philosophy. Critique of Pure Reason and Prolegomena,* Boston, 1964, XI + 155 pp. (Vital guide book).

Kopper, Joachim y Malter, Rudolf (eds.): *Materialien zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»,* Frankfurt a.M., 1975, 361 pp. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, N. 58).

Lachieze-Rey, Pierre: *L'idealisme kantien,* París, 1931 ([2]1950, [3]1972).

Ley, Hermann (ed.): *Zum Kantverständnis unserer Zeit,* Berlín-Este, 1975.

Martin, G.: *Kant. Ontología y epistemología,* traducción de L. F. Carrer y A. A. Raggio, Córdoba (Argentina), 1960.

Miller, Oscar W.: *The Kantian Thing-in-itself or the Creative Mind,* New York, 1956, 142 pp.

Montero Moliner, F.: *El empirismo kantiano,* Valencia, 1973, 295 pp.

Muralt, André de: *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'apperception,* París, 1958, 198 pp. (Philosophie de l'esprit).

Natorp, M.: *Kant y la escuela de Marburgo,* traducción y prólogo de M. Bueno, México, 1956.

Paton, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the «Kritik der reinen Vernunft»*, 2 vols., London, 1936, 2.ª ed., 1951, 585 y 510 pp., respectivamente (Muirhead Library of Philosophy).

Prauss, Gerold: *Erseheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft»,* Berlín, 1971 (Quellen und Studien zur Philosophie, 1), 339 pp.

Rábade Romeo, Sergio: *Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»,* Madrid, 1969, 190 pp.

Sachta, Peter: *Die Theorie der Kausalität in Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Meisenheim, 1975 (Monographien zur philosophischen Forschung, n. 131).

Santinello, G.: *Metafisica e critica in Kant,* Bologna, 1965, VII + 353 pp.

Smith, Norman Kemp: *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»,* London, 1918, LXI + 615 pp. (2.ª ed., 1923, LXI + 651 pp.; Remington, New York, 1962).

Strawson, Peter Frederick: *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón de Kant,* Madrid, 1975, 261 pp.

Swing, Thomas Kaehao: *Kant's Transcendental Logic,* New Haven and London, 1969, XI + 399 pp.

Torretti, R.: *Manuel Kant, estudio sobre los fundamentos de su filosofía crítica,* Santiago de Chile, 1969, 603 pp.

Vaihinger, Hans: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* 2 vols., Stuttgart, 1881-1892, XVI + 507 y VIII + 563 pp., respectivamente. Reedición, Aalen, 1970, 2 vols.

Vleeschauwer, Herman Jean de: *La déduction transcendentale dans l'oevre de Kant,* 3 vols., Atwerpen, 1934-1937, 332, 597 y 709 pp., respectivamente. (Hay traducción española de la versión abreviada de esta obra, *L'évolution de la pensée kantienne,* bajo el título de *La evolución del pensamiento kantiano.* Historia de una doctrina, México, 1962).

Weldon, Thomas Dewar: *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason.* Oxford, 1945, VIII + 205 pp., 2.ª ed., 1958, 331 pp.

Wolff, Robert Paul: *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary of the Transcendental Analytic of the «Critique of Pure Reason»,* Cambridge (Mass.), 1963, XII + 336 pp.

CRITICA
DE LA RAZON PURA

Critik der reinen Vernunft

von

Immanuel Kant

Professor in Königsberg.



Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

Critik der reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,
Professor in Königsberg,
der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin Mitglied.



Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1787.



B II

BACO DE VERULAMIO

INSTAURATIO MAGNA. PRAEFATIO

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationen nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus. [1]

[1] Cita añadida en B. Los puntos suspensivos indican omisiones efectuadas por Kant. Traducción:

«Sobre nosotros mismos callamos. Deseamos, en cambio, que la cuestión aquí tratada no sea considerada como mera opinión, sino como una obra, y que se tenga por cierto que no sentamos las bases de alguna secta o de alguna idea ocasional, sino las de la utilidad y dignidad humanas. Deseamos, pues, que, en interés propio... se piense en el bien general... y se participe en la tarea. Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable.» (N. del T.)



A Su Excelencia
el real ministro de Estado,
Baron de Zedlitz

SEÑOR: B V

Contribuir al crecimiento de las ciencias según las posibilidades de cada uno es trabajar en la línea de intereses de Vuestra Excelencia, pues éstos se hallan estrechamente unidos a ellas, no sólo por vuestro elevado puesto de protector, sino por vuestra más íntima relación con las ciencias en cuanto conocedor ilustrado y entusiasta de las mismas. Por ello recurro yo, por mi parte, al único medio de que en cierto modo dispongo para expresar mi agradecimiento por la generosa confianza con que Vuestra Excelencia me honra considerándome capaz de realizar alguna contribución en este sentido[1].

A la misma benévola atención que Vuestra Excelencia B VI
dispensó a la primera edición de esta obra dedico ahora esta segunda edición y, al mismo tiempo, le confío todos los demás aspectos de mi dedicación literaria.

Con la más profunda veneración, vuestro súbdito y obediente servidor,

IMMANUEL KANT.

Königsberg, 23 de abril de 1787[2]

[1] [A continuación de este párrafo, decía Kant en A:] Quien en sus moderados deseos, gusta de la vida especulativa halla en la aprobación de un juez ilustrado y competente un poderoso estímulo en favor de trabajos cuya utilidad es grande, aunque sea lejana, y, por ello mismo, totalmente desdeñada por las miradas vulgares.

A un juez semejante y a su benévola atención dedico este escrito y a su protección confío todos los demás aspectos de mi dedicación literaria.

[2] En A: Königsberg, 29 de marzo de 1781 (N. del T.).



PROLOGO DE LA PRIMERA EDICION[1] A VII

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.

La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresiva- A VIII
mente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*.

Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario,

[1] En B omitió Kant este prólogo (N. del T.)

consiste en manifestar ante ella todo su desprecio. La matrona,
A IX rechazada y abandonada, se lamenta como Hécuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens —nunc trahor exul, inops* [1] —.

Su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos*, empezó siendo *despótico*. Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía;* los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social. Afortunadamente, su número era reducido. Por ello no pudieron impedir que los dogmáticos intentaran reconstruir una vez más dicha unión, aunque sin concordar entre sí mismos sobre ningún proyecto. Más recientemente pareció, por un momento, que una cierta fisiología del entendimiento humano (la del conocido Locke) iba a terminar con todas esas disputas y que se iba a resolver definitivamente la legitimidad de aquellas pretensiones. Ahora bien, aunque el origen de la supuesta reina se encontró en la plebeya experiencia común y se debió, por ello mismo, sospechar con fundamento de su arrogancia, el hecho de habérsele atribuido falsamente
A X tal genealogía hizo que ella siguiera sosteniendo sus pretensiones. Por eso ha recaído todo, una vez más, en el anticuado y carcomido *dogmatismo* y, a consecuencia de ello, en el desprestigio del que se pretendía haber rescatado la ciencia. Ahora, tras haber ensayado en vano todos los métodos —según se piensa—, reina el hastío y el *indiferentismo* total, que engendran el caos y la noche en las ciencias, pero que constituyen, a la vez, el origen, o al menos el preludio, de una próxima transformación y clarificación de las mismas, después de que un celo mal aplicado las ha convertido en oscuras, confusas e inservibles.

Es inútil la pretensión de fingir *indiferencia* frente a investigaciones cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana. Incluso esos supuestos *indiferentistas*, por mucho que se esfuercen en disfrazarse transformando el lenguaje de la escuela en habla popular, recaen inevitablemente, así que se ponen a pensar algo, en las afirmaciones metafísicas frente

[1] Ovidio, *Metamorfosis* (XIII. 508-510): Hasta hace poco la mayor de todas, poderosa entre tantos yernos e hijos, y ahora soy desterrada como una miserable. (Versión del T.)

a las cuales ostentaban tanto desprecio. De todas formas, esa indiferencia, que se da en medio del florecimiento de todas las ciencias y que afecta precisamente a aquéllas cuyos conocimientos —de ser alcanzables por el hombre— serían los últimos A XI a los que éste renunciaría, representa un fenómeno digno de atención y reflexión. Es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del Juicio[k y l] maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autori- A XII dad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*.

No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios.

Este camino —el único que quedaba— es el que yo he seguido y me halaga el que, gracias a haberlo hecho, haya

[k] De cuando en cuando se oyen quejas sobre la frivolidad de pensamiento en nuestra época y sobre la decadencia de la ciencia rigurosa. Sin embargo, yo no veo que las ciencias bien fundamentadas, como la matemática, la física, etc. merezcan en absoluto tal reproche. Al contrario, mantienen el viejo prestigio del rigor y, en el caso de la física, incluso lo sobrepasan. El mismo espíritu se mostraría eficaz en otras especies de conocimiento si se pusiese una atención primordial en la rectificación de sus principios. A falta de tal rectificación, la indiferencia, la duda y, finalmente, la crítica severa, son más bien muestra de un pensamiento riguroso. Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre (Nota de Kant).

[l] Teniendo en cuenta que la palabra castellana *juicio* traduce tanto la capacidad de juzgar *(Urteilskraft)* como el juicio como acto de tal capacidad *(Urteil)*, escribiré en mayúscula la palabra correspondiente al primer concepto y en minúscula la relativa al segundo (N. del T.)

encontrado el modo de acabar con todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón consigo misma en su uso no empírico. No he eludido sus preguntas disculpándome con la insuficiencia de la razón humana, sino que las he especificado exhaustivamente de acuerdo con principios. Una vez descubier-
A XIII to el punto de desavenencia de la razón consigo misma, he resuelto tales preguntas a entera satisfacción suya. Claro que las contestaciones a esas preguntas no han correspondido a las expectativas del exaltado y dogmático afán de saber. Tal afán sólo podría quedar satisfecho mediante poderes mágicos, de los que yo nada entiendo. Pero tampoco era ése el propósito de la constitución natural de la razón. El deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean. En este trabajo he puesto la mayor atención en la exhaustividad y me atrevo a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo. Y es que la razón pura constituye una unidad tan perfecta, que, si su principio resultara insuficiente frente a una sola de las cuestiones que ella se plantea a sí misma, habría que rechazar tal principio, puesto que entonces tampoco sería capaz de solucionar con plena seguridad ninguna de las restantes cuestiones.

Al decir esto creo ver en el rostro del lector una indigna-
A XIV ción mezclada con desprecio ante pretensiones aparentemente tan ufanas y arrogantes. Sin embargo, tales pretensiones son incomparablemente más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario en el que pretenda demostrar, pongamos por caso, la simplicidad del *alma* o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. En efecto, este autor se compromete a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que desborda por completo mi capacidad, lo confieso humildemente. En lugar de ello, me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas. La misma lógica ordinaria me ofrece una muestra de que todos los actos simples de la razón pueden ser entera y sistemáticamente enumerados. La cuestión que se plantea aquí es la de cuánto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia.

Hasta aquí lo que se refiere a la completud y exhaustividad de todos y cada uno de los objetivos que, como objeto de nuestra investigación crítica, nos plantea, no un propósito arbitrario, sino la misma naturaleza del conocimiento.

Hay que considerar aún la *certeza* y la *claridad,* A XV dos requisitos que afectan a la forma de dicha investigación, como exigencias fundamentales que se pueden imponer razonablemente a quien se atreva a acometer una empresa tan escabrosa.

Por lo que se refiere a la *certeza,* me he impuesto el criterio de que no es en absoluto permisible el *opinar* en este tipo de consideraciones y de que todo cuanto se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida, una mercancía que no debe estar a la venta ni aun al más bajo precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta. Todo conocimiento que quiera sostenerse *a priori* proclama por sí mismo su voluntad de ser tenido por absolutamente necesario; ello es más aplicable todavía a la determinación de todos los conocimientos puros *a priori,* la cual ha de servir de medida y, por tanto, incluso de ejemplo de toda certeza apodíctica (filosófica). Si he realizado en esta obra la tarea a la que me he comprometido, es algo que dejo enteramente al juicio del lector. Al autor le corresponde únicamente aducir razones, no el enjuiciar el efecto de las mismas sobre sus jueces. De todas formas, permítasele al autor, a fin de que A XVI nada motive involuntariamente un debilitamiento de tales razones, señalar por sí mismo los pasajes que puedan dar lugar a cierta desconfianza, aunque afecten sólo a un objetivo secundario. Así se evitará a tiempo el influjo que una duda acerca de este punto, por muy pequeña que sea, pueda ejercer sobre el juicio del lector en relación con el objetivo principal.

Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez, las reglas y límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí en el segundo capítulo de la analítica trascendental bajo el título de *Deducción de los conceptos puros del entendimiento.* Esas investigaciones son las que más trabajo me han costado, aunque, según espero, no ha sido en vano. Esta indagación, que está planteada con alguna profundidad, posee dos vertientes distintas. La primera se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos *a priori.* Precisamente

por ello es esencial para lo que me propongo. La segunda trata de considerar el entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas sobre las
A XVII que descansa, y, por consiguiente, de estudiar su aspecto subjetivo. Esta discusión, a pesar de su gran importancia en relación con mi objetivo principal, no forma parte esencial del mismo, ya que la pregunta fundamental continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?, y no esta otra: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma? Dado que esto último es, en cierto modo, buscar la causa de un efecto dado y posee, en este sentido, cierto parecido con una hipótesis (aunque, como mostraré en otra ocasión, no ocurre así de hecho), parece como si me permitiera aquí la libertad de *opinar* y como si el lector quedara también libre para *opinar* de otro modo. Teniendo esto en cuenta, debo adelantarme recordándole que la deducción objetiva, que es la que me interesa especialmente, adquiere toda su fuerza aun en el caso de que mi deducción subjetiva no le convenza tan plenamente como yo espero. De cualquier forma, lo dicho en las páginas 92 y 93[1] puede ser suficiente.

Finalmente, en lo que atañe a la *claridad,* el lector tiene derecho a exigir, en primer lugar, la *claridad discursiva* (lógica)
A XVIII *mediante conceptos,* pero también, en segundo lugar, una *claridad intuitiva* (estética) *mediante intuiciones,* es decir, mediante ejemplos u otras ilustraciones concretas. La primera la he cuidado suficientemente. Ello afectaba a la esencia de mi propósito, pero ha sido también la causa fortuita de que no haya podido cumplir con la segunda exigencia, la cual, sin ser tan estricta, era también razonable. A lo largo de mi trabajo he estado casi constantemente dudando acerca del partido a tomar en relación con este punto. Los ejemplos y las ilustraciones siempre me han parecido necesarios y por ello fluían realmente en sus lugares adecuados dentro del primer esbozo. Pero pronto advertí la magnitud de mi tarea y la multitud de objetos de los que tendría que ocuparme. Al darme cuenta de que, en una exposición seca, meramente escolástica, ellos solos alargarían ya bastante la obra, me pareció inoportuno engrosarla aún más con ejemplos e ilustraciones que sólo se precisan

[1] Las páginas se refieren a la edición A. Corresponden a las páginas 125 y 126 de la presente edición (N. del T.).

si se adopta un punto de vista *popular,* máxime cuando este trabajo no podría en absoluto conformarse a un uso popular y cuando a los verdaderos conocedores de la ciencia no les hace tanta falta semejante alivio; aunque siempre es agradable, podría llegar aquí a tener efectos contraproducentes. El abate A XIX
Terrasson [1] dice que si se mide un libro, no por el número de páginas, sino por el tiempo necesario para entenderlo, podría afirmarse que algunos libros *serían mucho más cortos si no fueran tan cortos.* Pero, por otro lado, cuando nuestra intención apunta a la comprensibilidad de un todo de conocimiento especulativo que, aun siendo vasto, se halla interrelacionado con un principio, podemos decir con la misma razón: *algunos libros serían mucho más claros si no hubiesen pretendido ser tan claros.* Pues, aunque los medios que contribuyen a la claridad ayudan [2] en *algunos puntos concretos,* suelen entorpecer en el *conjunto,* ya que no permiten al lector obtener con suficiente rapidez una visión panorámica, y con sus colores claros tapan y hacen irreconocible la articulación o estructura del sistema, que es, sin embargo, lo más importante a la hora de juzgar sobre la unidad y la solidez del mismo.

Creo que puede reportar al lector un no pequeño atractivo el unir su esfuerzo al del autor si, de acuerdo con el esbozo presentado, espera llevar a cabo de forma completa y duradera una obra grande e importante. Según los conceptos A XX
que ofrecemos en este libro, la metafísica es la única, entre todas las ciencias, que puede prometerse semejante perfección, y ello en poco tiempo y con poco, aunque concentrado, esfuerzo. De tal manera, que no queda a la posteridad sino la tarea de organizarlo todo de forma *didáctica* según sus designios, sin poder aumentar el contenido de la ciencia en lo más mínimo. En efecto, la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura.* En este terreno, nada puede escapar a nuestra atención, ya que no puede ocultarse a la razón algo que ésta extrae enteramente de sí misma. Es ella la que lo trae a la

[1] Jean Terrasson (1670-1750). Escritor francés. Kant alude a su obra *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* (1754), traducida al alemán en 1762 con el título de *Philosophie nach ihrem allgemeinen Einflusse auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten.* La cita pertenece a la pág. 117 de esta traducción (N. del T.)

[2] Entendiendo, con Rosenkranz, «helfen», en lugar de «fehlen». (N. del T.)

luz tan pronto como se descubre el principio común de ese algo. La perfecta unidad de este tipo de conocimientos, a base de simples conceptos puros, donde ninguna experiencia, ni tan siquiera una intuición *especial* conducente a una determinada experiencia, puede tener sobre ellos influjo ninguno para ampliarlos o aumentarlos, hace que esta incondicionada completud no sólo sea factible, sino necesaria. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex*[1], dice Persio.

A XXI Semejante sistema de la razón pura (especulativa) espero escribirlo yo mismo bajo el título de: *Metafísica de la naturaleza*. Aunque no tendrá la mitad de la extensión de la presente crítica, su contenido será incomparablemente más rico. La crítica que ahora publico debía, ante todo, exponer las fuentes y condiciones de su posibilidad, y necesitaba desbrozar y allanar un suelo completamente inculto. Frente al presente libro espero del lector la paciencia y la imparcialidad de un juez. Frente al otro espero, en cambio, la benevolencia y el apoyo de un colaborador. Pues, por muy completamente que se expongan en la crítica todos los *principios* del sistema, la exhaustividad del mismo exige que no falte ninguno de los conceptos *derivados*. Estos últimos no pueden ser enumerados *a priori*, sino que han de ser buscados de forma gradual. Y, dado que en la crítica se agota toda la *síntesis* de los conceptos, en el sistema se exigirá, además, que ocurra lo mismo con el *análisis*, todo lo cual constituye una tarea fácil y es más bien un pasatiempo que un trabajo.

Me resta simplemente hacer algunas observaciones con respecto a la impresión. Por haberse retrasado algo su comien-
A XXII zo, sólo he recibido para su revisión alrededor de la mitad de los pliegos. En ellos encuentro algunas erratas, pero no confunden el sentido, a no ser la de la página 379, línea 4 empezando por abajo[2], donde debe leerse *específico* en lugar de *escéptico*. La antinomia de la razón pura, páginas 425-461[3], está dispuesta en forma de tabla: todo lo que corresponde a la *tesis* va siempre a la izquierda y lo que pertenece a la *antítesis*, a la derecha. Lo he ordenado así con el fin de que fuera más fácil confrontar entre sí la proposición y su contraproposición.

[1] Ocúpate de tus cosas y verás cuán reducidos son tus recursos (Versión del T.)

[2] Paginación de la primera edición (N. del T.)

[3] Idem (N. del T.)



PROLOGO DE LA SEGUNDA EDICION[1] B VII

Si la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón llevan o no el camino seguro de una ciencia, es algo que pronto puede apreciarse por el resultado. Cuando, tras muchos preparativos y aprestos, la razón se queda estancada inmediatamente de llegar a su fin; o cuando, para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas. Y constituye un mérito de la razón averiguar dicho camino, dentro de lo posible, aun a costa de abandonar como inútil algo que se hallaba contenido en el fin adoptado anteriormente sin reflexión.

Que la lógica ha tomado este camino seguro desde B VIII
los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles, salvo que se quieran considerar como correcciones la supresión de ciertas sutilezas innecesarias o la clarificación de lo expuesto, aspectos que afectan a la elegancia, más que a la certeza de la ciencia. Lo curioso de la lógica es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso. Según todas las apariencias se halla, pues, definitivamente concluida. En efecto, si algunos autores modernos han pensado ampliarla a base de introducir en ella capítulos, bien sea *psicológicos,* sobre las distintas facultades de conocimiento (imaginación, agudeza),

[1] Del año 1787 (N. del T.)

bien sea *metafísicos,* sobre el origen del conocimiento o de los distintos tipos de certeza, de acuerdo con la diversidad de objetos (idealismo, escepticismo, etc.), bien sea *antropológicos,* sobre los prejuicios (sus causas y los remedios en contra), ello procede de la ignorancia de tales autores acerca del carácter peculiar de esa ciencia. Permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas. Ahora bien, los límites de la lógica están señalados con plena exactitud por ser una ciencia que no hace más que exponer detalladamente
B IX y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento, sea éste *a priori* o empírico, sea cual sea su comienzo o su objeto, sean los que sean los obstáculos, fortuitos o naturales, que encuentre en nuestro psiquismo.

El que la lógica haya tenido semejante éxito se debe únicamente a su limitación, que la habilita, y hasta la obliga, a abstraer de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias. En la lógica el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma. Naturalmente, es mucho más difícil para la razón tomar el camino seguro de la ciencia cuando no simplemente tiene que tratar de sí misma, sino también de objetos. De ahí que la lógica, en cuanto propedéutica, constituya simplemente el vestíbulo, por así decirlo, de las ciencias y, aunque se presupone una lógica para enjuiciar los conocimientos concretos que se abordan, hay que buscar la adquisición de éstos en las ciencias propia y objetivamente dichas.

Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori,* y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con
B X su objeto: o bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad.* La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico.* De ambos conocimientos ha de exponerse primero por separado la parte *pura* —sea mucho o poco lo que contenga—, a saber, la parte en la que la razón determina su objeto enteramente *a priori,* y posteriormente lo que procede de otras fuentes, a fin de que no se confundan las dos cosas. En efecto, es ruinoso el negocio cuando se gastan ciegamente los ingresos sin poder distinguir después, cuando aquél no marcha, cuál es la cantidad de ingresos capaz de soportar el gasto y cuál es la cantidad en que hay que reducirlo.

La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos a priori*. La primera de forma enteramente pura; la segunda, de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes de conocimiento distintas de la razón.

La matemática ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica —en la que la razón únicamente se ocupa de sí misma— el hallar, o más bien, el abrir por sí misma ese camino real. Creo, B XI
por el contrario, que ha permanecido mucho tiempo andando a tientas (especialmente entre los egipcios) y que hay que atribuir tal cambio a una *revolución* llevada a cabo en un ensayo, por la idea feliz de un solo hombre. A partir de este ensayo, no se podía ya confundir la ruta a tomar, y el camino seguro de la ciencia quedaba trazado e iniciado para siempre y con alcance ilimitado. Ni la historia de la revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del conocido Cabo de Buena Esperanza, ni la del afortunado que la realizó, se nos ha conservado. Sin embargo, la leyenda que nos transmite Diógenes Laercio —quien nombra al supuesto descubridor de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas y, según el juicio de la mayoría, no necesitados siquiera de prueba alguna— demuestra que el recuerdo del cambio sobrevenido al vislumbrarse este nuevo camino debió ser considerado por los matemáticos como muy importante y que, por ello mismo, se hizo inolvidable. Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero [1] En efecto, advirtió que no debía B XII
indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas *a priori* por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos. Advirtió también que, para saber *a priori* algo con certeza, no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella.

La ciencia natural tardó bastante más en encontrar la vía grande de la ciencia. Hace sólo alrededor de un siglo

[1] «isósceles», si, de acuerdo con Rosenkranz, se lee *gleichschenklich*, en vez de *gleichseitig* (N. del T.)

y medio que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam en parte ocasionó el descubrimiento de la ciencia y en parte le dio más vigor, al estarse ya sobre la pista de la misma. Este descubrimiento puede muy bien ser explicado igualmente por una rápida revolución previa en el pensamiento. Sólo me referiré aquí a la ciencia natural en la medida en que se basa en principios *empíricos.*

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en
B XIII cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo[k], entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe
B XIV tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. Unicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas.

[k] No sigo exactamente el hilo de la historia del método experimental, cuyos comienzos siguen siendo mal conocidos. (Nota de Kant).

La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. Y ello a pesar de ser más antigua que todas las demás [1] y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo. Efectivamente, en la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas *a priori*. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un B XV
hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos.

¿A qué se debe entonces que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué, pues, la naturaleza ha castigado nuestra razón con el afán incansable de perseguir este camino como una de sus cuestiones más importantes? Más todavía: ¡qué pocos motivos tenemos para confiar en la razón si, ante uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con pretextos vanos y, al final, nos engaña! Quizá simplemente hemos errado dicho camino hasta hoy. Si es así ¿qué indicios nos harán esperar que, en una renovada búsqueda, seremos más afortunados que otros que nos precedieron?

Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, B XVI

[1] Entendiendo, de acuerdo con Erdmann, *übrigen*, en lugar de *übrige* (N. del T.)

son [1] lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica. Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas
B XVII en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori;* o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia,* única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo en seguida una explicación más fácil,

[1] Leyendo *Wären,* en lugar de *Wäre,* de acuerdo con Rosenkranz (N. del T.)

dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman B XVIII
necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar. Por lo que se refiere a los objetos que son meramente pensados por la razón —y, además, como necesarios—, pero que no pueden ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarán una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas[k].

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la B XIX
experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia. Ambas cosas eran imposibles en el tipo de procedimiento empleado hasta ahora. Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado

[k] Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que *puede confirmarse o refutarse mediante un experimento*. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus **objetos** (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios supuestos* a *priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: *por una parte*, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experien- B XIX
cia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción (Nota de Kant).

extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia.
B XX Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción;* por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción.* Si esto es así y si, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos
B XXI a título de ensayo se halla justificado[k]. Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites

[k] Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los *químicos* bajo el nombre de ensayo de *reducción* y, de ordinario, bajo el nombre de *procedimiento sintético.* El *análisis* del *metafísico* separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la *dialéctica* los enlaza de nuevo, a fin de que estén *en consonancia* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado,* y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por tanto, la verdadera (Nota de Kant).

de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori,* aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos[k]. B XXII

Esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero B XXIII de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica. Por lo que toca a lo primero, en efecto, nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento *a priori,* fuera de lo que el sujeto pensante toma de sí mismo. Por lo que se refiere a lo segundo, la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja en favor de todos los demás y éstos, a su vez, en favor de los primeros; ningún principio puede tomarse con seguridad desde *un único* aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación global con todo el uso puro de la razón. A este

[k] Las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionan así completa certeza a lo que Copérnico tomó, inicialmente, como simple hipótesis, y demostraron, a la vez, la fuerza invisible que liga la estructura del universo (la atracción newtoniana). Esta atracción hubiera permanecido para siempre sin descubrir si Copérnico no se hubiese atrevido a buscar, de modo opuesto a los sentidos, pero verdadero, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en su espectador. Por mi parte, presento igualmente en este prólogo la transformación de este pensamiento —que es análoga a la hipótesis mencionada— expuesta en la crítica como mera hipótesis. No obstante, con el solo fin de destacar los primeros ensayos de dicha transformación, ensayos que son siempre hipotéticos, dicha hipótesis queda demostrada en el tratado mismo, no según su carácter de hipótesis, sino apodícticamente, partiendo de la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo y de los conceptos elementales del entendimiento (Nota de Kant).

respecto, la metafísica tiene una suerte singular, no otorgada a ninguna de las otras ciencias racionales que se ocupan de objetos (pues la lógica sólo estudia la forma del pensamiento en general). Esta suerte consiste en lo siguiente: si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de
B XXIV los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría añadirse, ya que sólo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios. Por consiguiente, está también obligada, como ciencia fundamental, a esa completud y de ella ha de poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum* [1].

Se preguntará, sin embargo, ¿qué clase de tesoro es éste que pensamos legar a la posteridad con semejante metafísica depurada por la crítica, pero relegada por ello mismo, a un estado de inercia? Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa:* nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación,* sino que, examinados de cerca, tienen como *resultado* indefectible una *reducción* de nuestro uso de la
B XXV razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa,* pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición

[1] No da nada por hecho mientras quede algo por hacer (Versión del T.)

de ésta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma. Negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio *positivo* por limitarse su tarea primordial a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad. En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspon- B XXVI
diente a tales conceptos; que, en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*[k]. De lo contrario, se seguiría la absurda B XXVII
proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara. Supongamos ahora que no se ha hecho la distinción, establecida como necesaria en nuestra crítica, entre cosas en cuanto objeto de experiencia y esas mismas cosas en cuanto cosas en sí. En este caso habría que aplicar a todas las cosas, en cuanto causas eficientes, el principio de causalidad y, consiguientemente, el mecanismo para determinarla. En consecuencia, no podríamos, sin incurrir en una evidente contradicción, decir de un mismo ser, por ejemplo del alma humana, que su voluntad es libre y que, a la vez, esa voluntad se halla sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre.

[k] El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico (Nota de Kant).

En efecto, se habría empleado en ambas proposiciones la palabra «alma» exactamente *en el mismo sentido,* a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Sin una crítica previa, no podía emplearse de otra forma. Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces
B XXVIII se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre,* pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre,* sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, *conocer* mi alma desde este último punto de vista por medio de la razón especulativa (y menos todavía por medio de la observación empírica) ni puedo, por tanto, conocer la libertad como propiedad de un ser al que atribuyo efectos en el mundo sensible. No *puedo* hacerlo porque debería conocer dicho ser como determinado en su existencia y como no determinado en el tiempo (lo cual es imposible, al no poder apoyar mi concepto en ninguna intuición). Pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos derivan. Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto sentido) como propiedad de nuestra voluntad, por introducir *a priori,* como datos de la razón, principios
B XXIX prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (puesto que lo contrario de ésta no implica contradicción alguna, si no hemos supuesto

de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza*. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de *conocimiento* teórico a los simples fenómenos. Esta misma explicación sobre la positiva utilidad de los principios críticos de la razón pura puede ponerse de manifiesto respecto de los conceptos de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra *alma*. Sin embargo, no lo voy a hacer aquí por razones de brevedad. Ni siquiera puedo, pues, aceptar a *Dios*, B XXX
la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin *quitar*, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados. Pues ésta última tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia posible. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad. Aunque no es, pues, muy difícil legar a la posteridad una metafísica sistemática, concebida de acuerdo con la crítica de la razón pura, sí constituye un regalo nada desdeñable. Repárese simplemente en la cultura de la razón avanzando sobre el camino seguro de la ciencia en general en comparación con su gratuito andar a tientas y con su irreflexivo vagabundeo cuando prescinde de la crítica. O bien B XXXI
obsérvese cómo emplea mejor el tiempo una juventud deseosa de saber, una juventud que recibe del dogmatismo ordinario tan numerosos y tempranos estímulos, sea para sutilizar cómodamente sobre cosas de las que nada entiende y de las que nunca —ni ella ni nadie— entenderá nada, sea incluso para

tratar de descubrir nuevos pensamientos y opiniones y para descuidar así el aprendizaje de las ciencias rigurosas. Pero considérese, sobre todo, el inapreciable interés que tiene el terminar para siempre, al modo *socrático,* es decir, poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario, con todas las objeciones a la moralidad y a la religión. Pues siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es natural. El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de los errores.

A pesar de esta importante modificación en el campo de las ciencias y de la pérdida que la razón especulativa ha de soportar en sus hasta ahora pretendidos dominios, queda
B XXXII en el mismo ventajoso estado en que estuvo siempre todo lo referente a los intereses humanos en general y a la utilidad que el mundo extrajo hasta hoy de las enseñanzas de la razón. La pérdida afecta sólo al *monopolio de las escuelas,* no a los *intereses de los hombres.* Yo pregunto a los más inflexibles dogmáticos si, una vez abandonada la escuela, las demostraciones, sea de la pervivencia del alma tras la muerte a partir de la demostración de la simplicidad de la sustancia, sea de la libertad de la voluntad frente al mecanismo general por medio de las distinciones sutiles, pero impotentes, entre necesidad práctica subjetiva y objetiva, sea de la existencia de Dios desde el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo mudable y de la necesidad de un primer motor), han sido alguna vez capaces de llegar al gran público y ejercer la menor influencia en sus convicciones. Si, por el contrario, en lo que se refiere a la pervivencia del alma, es únicamente la disposición natural, observable en cada hombre y consistente en la imposibilidad de que las cosas temporales (en cuanto insuficientes respecto de las potencialidades del destino entero del hombre) le satisfagan plenamente, lo que ha producido la esperanza de una *vida futura;* si, por lo que atañe a la
B XXXIII libertad, la *conciencia de ésta* se debe sólo a la clara exposición de las obligaciones en oposición a todas las exigencias de las inclinaciones; si, finalmente, en lo que afecta a la existencia de Dios, es sólo el espléndido orden, la belleza y el cuidado que aparecen por doquier en la naturaleza lo que ha motivado la fe en un grande y sabio *creador del mundo,* convicciones

las tres que se extienden entre la gente en cuanto basadas en motivos racionales; si todo ello es así, entonces estas posesiones no sólo continuarán sin obstáculos, sino que aumentarán su crédito cuando las escuelas aprendan, en un punto que afecta a los intereses humanos en general, a no arrogarse un conocimiento más elevado y extenso que el tan fácilmente alcanzable por la gran mayoría (para nosotros digna del mayor respeto) y, consiguientemente, a limitarse a cultivar esas razones probatorias universalmente comprensibles y que, desde el punto de vista moral, son suficientes. La mencionada transformación sólo se refiere, pues, a las arrogantes pretensiones de las escuelas que quisieran seguir siendo en este terreno (como lo son, con razón, en otros muchos) los exclusivos conocedores y guardadores de unas verdades de las que no comunican a la gente más que el uso, reservando para sí la clave (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*[1]). Se atiende, no obstante, a una pretensión más razonable del filósofo especulativo. Este B XXXIV
sigue siendo el exclusivo depositario de una ciencia que es útil a la gente, aunque ésta no lo sepa, a saber, la crítica de la razón. Esta crítica, en efecto, nunca puede convertirse en popular. Pero tampoco lo necesita. Pues del mismo modo que no penetran en la mente del pueblo los argumentos perfectamente trabados en favor de verdades útiles, tampoco llegan a ella las igualmente sutiles objeciones a dichos argumentos. Por el contrario, la escuela, así como toda persona que se eleve a la especulación, acude inevitablemente a los argumentos y a las objeciones. Por ello está obligada a prevenir, de una vez por todas, por medio de una rigurosa investigación de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que estallará, tarde o temprano, entre el mismo pueblo, debido a las disputas sin crítica en las que se enredan fatalmente los metafísicos (y, en calidad de tales, también, finalmente, los clérigos) y que falsean sus propias doctrinas. Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas.

[1] Lo que ignora conmigo pretende aparentar saberlo él solo (Versión del T.)

B XXXV Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto de las ciencias como respecto de los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica, único medio de establecer los productos de la razón sobre una base firme, que el apoyar el ridículo despotismo de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida.

La crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios —tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo—, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad.* Esta contraposición no quiere, pues, hablar en favor de la frivolidad charlatana bajo el nombre pretencioso de populari-
B XXXVI dad o incluso en favor del escepticismo, que despacha la metafísica en cuatro palabras. Al contrario, la crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como ciencia, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática y, de acuerdo con el más estricto requisito, sistemática, es decir, conforme a la escuela (no popular). Dado que la metafísica se compromete a realizar su tarea enteramente *a priori* y, consiguientemente, a entera satisfacción de la razón especulativa, es imprescindible la exigencia mencionada en último lugar. Así, pues, para llevar a cabo el plan que la crítica impone, es decir, para el futuro sistema de metafísica, tenemos que seguir el que fue riguroso método del célebre Wolf, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo (gracias al cual fue el promotor en Alemania del todavía no extinguido espíritu de rigor) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones. Wolf estaba, por ello mismo, especialmente capacitado para situar la metafísi-

ca en ese estado de ciencia. Sólo le faltó la idea de preparar previamente el terreno mediante una crítica del órgano, es decir, de la razón pura. Este defecto hay que atribuirlo al B XXXVII modo de pensar dogmático de su tiempo, más que a él mismo. Pero sobre tal modo de pensar, ni los filósofos de su época ni los de todas las anteriores tienen derecho a hacerse reproches mutuos. Quienes rechazan el método de Wolf y el proceder de la crítica de la razón pura a un tiempo no pueden intentar otra cosa que desentenderse de los grillos de la *ciencia,* convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que a esta *segunda edición se refiere,* no he dejado pasar la oportunidad, como es justo, de vencer, en lo posible, las dificultades y la oscuridad de las que hayan podido derivarse los malentendidos que algunos hombres agudos han encontrado al juzgar este libro, no sin culpa mía quizá. No he observado nada que cambiar en las proposiciones y en sus demostraciones, así como en la forma y la completud del plan. Ello se debe, por una parte, a que esta edición ha sido sometida a un prolijo examen antes de presentarla[1] al público y, por otra, al mismo carácter del asunto, es decir, a la naturaleza de una razón pura especulativa. Esta posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que el todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo. Por consiguiente, la más pequeña debilidad, B XXXVIII sea una falta (error) o un defecto, tiene que manifestarse ineludiblemente en el uso. Este sistema se mantendrá inmodificado, según espero, en el futuro. No es la vanidad la que me inspira tal confianza, sino simplemente la evidencia que ofrece el comprobar la igualdad de resultado, tanto si se parte de los elementos más pequeños para llegar al todo de la razón pura, como si se retrocede desde el todo (ya que también éste está dado por sí mismo a través de la intención final en lo práctico) hacia cada parte. Pues el mero intento de modificar la parte más pequeña produce inmediatamente contradicciones, no sólo en el sistema, sino en la razón humana en general. Ahora bien, queda mucho que hacer en la *exposición.* En la presente edición, he intentado introducir correcciones que remediaran el malentendido de la estética, especialmente el relativo al

[1] Leyendo, de acuerdo con Erdmann, *sie* en vez de *es* (N. del T.)

concepto de tiempo; la oscuridad en la deducción de los conceptos del entendimiento; la supuesta falta de evidencia suficiente en las pruebas de los principios del entendimiento puro y, finalmente, la falsa interpretación de los paralogismos introducidos en la psicología racional. Hasta aquí únicamente (es
B XXXIX decir, sólo hasta el final del primer capítulo de la dialéctica trascendental), se extienden mis modificaciones en el modo
B XL de exposición[k]. En efecto, el tiempo era demasiado corto y, por lo que se refiere al resto, no he hallado ningún malenten-
B XLI dido de parte de los críticos competentes e imparciales. Aunque
B XLII no puedo mencionar a éstos elogiándolos como se merecen, reconocerán por sí mismos la atención que he prestado a sus observaciones en los pasajes revisados. De cara al lector, sin embargo, esta corrección ha traído consigo una pequeña pérdida que no podía evitarse sin hacer el libro demasiado voluminoso. Es decir, algunas cosas que, aun no siendo esencia-

[k] Sólo llamaría adición en sentido propio, aunque únicamente en el modo de demostrar, a la efectuada en la página 273[1] con una nueva refutación del *idealismo* psicológico y con una rigurosa demostración (la única que creo posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que se crea al idealismo respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todos el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia. Dado que en las expresiones de la prueba se hallan, desde la línea tres a la seis[2], algunas oscuridades, ruego se modifique este período como sigue: *Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian.*» Es probable que se diga contra esta demostración: sólo tengo conciencia inmediata de lo que está en mí, es decir, de mi *representación* de las cosas externas. En consecuencia, queda todavía por resolver si hay o no fuera de mí algo que corresponda a dicha
BXL representación. Pero sí tengo conciencia, por la *experiencia* interna, de *mi existencia* en el tiempo (y, consiguientemente, de la determinabilidad de la misma en el tiempo). Lo cual, aunque es algo más que tener simplemente conciencia de mi representación, es idéntico a la *conciencia empírica de mi existencia,* la cual sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que *está fuera de mí.* Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una expe- →

[1] Véase p. 246 de esta edición (N. del T.)
[2] Véase p. 247 de esta edición (N. del T.)

les para la completud del conjunto, pueden ser echadas de menos por algunos lectores, dada su posible utilidad desde otro punto de vista, han tenido que ser suprimidas o abreviadas para dar cabida a una exposición que es ahora, según confío, más inteligible. Aunque, en el fondo, no he cambiado nada de lo que afecta a las proposiciones y a sus pruebas, el método de presentación se aparta a veces tanto del empleado en la

→ riencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación. Pues el sentido externo es ya en sí mismo relación de la intuición con algo real fuera de mí, y su realidad descansa simplemente, a diferencia de lo que ocurre con la imaginación, en que el sentido se halla inseparablemente unido a la misma experiencia interna, como condición de posibilidad de ésta última, cosa que sucede en este caso. Si en la representación «*Yo soy*», que acompaña todos mis juicios y actos de entendimiento, pudiera ligar a la conciencia intelectual de mi existencia una simultánea determinación de mi existencia mediante una *intuición intelectual*, no se requeriría necesariamente que ésta tuviera conciencia de una relación con algo exterior a mí. Ahora bien, aunque dicha intuición intelectual es anterior, la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición de tiempo. Pero esta determinación y, por tanto, la misma experiencia interna, depende de algo permanente que no está en mí, de algo que, consiguientemente, está fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación. Así, pues, la realidad del sentido externo se halla necesariamente li- BXLI
gada a la del interno, si ha de ser posible la experiencia. Es decir, tengo una certeza tan segura de que existen fuera de mí cosas que se relacionan con mi sentido como de que yo mismo existo como determinado por el tiempo. Cuáles sean, en cambio, las intuiciones dadas a las que correspondan objetos reales fuera de mí, las intuiciones, por tanto, que pertenezcan al *sentido* externo, las que haya que atribuir a éste último y no a la imaginación, es algo que ha de resolverse en cada caso de acuerdo con las reglas según las cuales distinguimos la experiencia en general (incluso la interna) de la imaginación. Para ello se presupone siempre la proposición de que se da realmente experiencia externa. Se puede objetar todavía que la representación de algo *permanente* en la existencia no es lo mismo que una *representación permanente*. Pues, aunque la primera[1] puede ser muy transitoria y variable, como todas las representaciones que poseemos, incluidas las de la materia, se refiere a algo permanente, lo cual tiene, pues, que consistir en una cosa exterior y distinta de todas mis representaciones. La existencia de esa cosa exterior queda necesariamente incluida en la *determinación* de mi propia existencia y constituye con ésta última una única experiencia, una experiencia que no se daría, ni siquiera internamente, si no fuera, a la vez (parcialmente) externa. Cómo sea esto posible no puede explicarse aquí más a fondo, al igual que no somos tampoco capaces de aclarar cómo pensamos lo permanente en el tiempo, de cuya coexistencia con lo mudable surge el concepto del cambio (Nota de Kant).

[1] Entiendo, de acuerdo con Wille, *jene* en lugar de *diese* (N. del T.)

edición anterior, que no ha sido posible desarrollarlo a base de interpolaciones. De todos modos, esta pequeña pérdida, que puede remediar cada uno por su cuenta consultando la primera edición, se verá compensada con creces, según espero, por una mayor claridad en esta nueva edición. Me ha complacido gratamente el observar, a través de diferentes escritos públicos (sea en la recensión de algunos libros, sea en tratados especiales), que no ha muerto en Alemania el espíritu de profun-
BXLIII didad, sino que simplemente ha permanecido por breve tiempo acallado por el griterío de una moda con pretensiones de genialidad en su libertad de pensamiento. Igualmente me ha complacido el comprobar que los espinosos senderos de la crítica que conducen a una ciencia de la razón pura sistematizada —única ciencia duradera y, por ello mismo, muy necesaria— no ha impedido que algunas cabezas claras y valientes llegaran a dominarla. Dejo a esos hombres meritorios, que de modo tan afortunado unen a su profundidad de conocimiento el talento de exponer con luminosidad (talento del que precisamente no sé si soy poseedor), la tarea de completar mi trabajo, que sigue teniendo quizá algunas deficiencias en lo que afecta a la exposición. Pues en este caso no hay peligro de ser refutado, pero sí de no ser entendido. Por mi parte, no puedo, de ahora en adelante, entrar en controversias, aunque tendré cuidadosamente en cuenta todas la insinuaciones, vengan de amigos o de adversarios, para utilizarlas, de acuerdo con esta propedéutica, en la futura elaboración del sistema. Dado que al realizar estos trabajos he entrado ya en edad bastante avanzada (cumpliré este mes 64 años), me veo obligado a ahorrar tiempo, si quiero terminar mi plan de suministrar la metafísica de la naturaleza, por una parte, y la de las costumbres, por otra, como prueba de la corrección tanto de la crítica de la razón especulativa como de la crítica de la razón práctica. Por ello tengo que confiar a los meritorios hombres que han hecho suya esta obra la aclaración de sus oscuridades —casi
B XLIV inevitables al comienzo— y la defensa de la misma como conjunto. Aunque todo discurso filosófico tiene puntos vulnerables (pues no es posible presentarlo tan acorazado como lo están las matemáticas), la estructura del sistema, considerada como unidad, no corre ningún peligro. Son pocos los que poseen la suficiente agilidad de espíritu para apreciar en su conjunto dicho sistema, cuando es nuevo, y son todavía menos los que están dispuestos a hacerlo porque toda innovación

les parece inoportuna. Igualmente pueden descubrirse aparentes contradicciones en todo escrito, especialmente en el que se desarrolla como discurso libre, cuando se confrontan determinados pasajes desgajados de su contexto. A los ojos de quienes se dejan llevar por los juicios de otros, tales contradicciones proyectan sobre dicho escrito una luz desfavorable. Por el contrario, esas mismas contradicciones son muy fáciles de resolver para quien domina la idea en su conjunto. De todos modos, cuando una teoría tiene consistencia por sí misma, las acciones y reacciones que la amenazaban inicialmente con gran peligro vienen a convertirse, con los años, en medios para limar sus desigualdades e incluso para proporcionarle en poco tiempo la elegancia indispensable, siempre que haya personas imparciales, inteligentes y verdaderamente populares que se dediquen a ello.

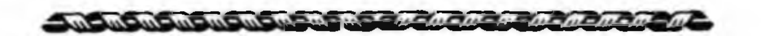
Königsberg, abril de 1787.



A XXIII

INDICE DE MATERIAS[1]

[1] Este índice de materias sólo figura en A. Véase el índice de la presente edición en la p. IX (N. del T.)



I. Distinción entre el conocimiento puro y el empírico[A]

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad[1] del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por con-

---

[A] [Texto de A:]

I. Idea de la filosofía trascendental A 1

La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles. Por ello mismo es la primera enseñanza y constituye, en su desarrollo, una fuente tan inagotable de informaciones nuevas, que nunca faltará la concatenación entre todos los nuevos conocimientos que se produzcan en el futuro y que puedan reunirse sobre esta base. Sin embargo, nuestro entendimiento no se reduce al único terreno de la experiencia. Aunque ésta nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma. Precisamente por eso no nos da la verdadera universalidad, y la razón, tan deseosa de este tipo de conocimientos, más que satisfecha, A 2
queda incitada por la experiencia. Dichos conocimientos universales, que, a la vez, poseen el carácter de necesidad interna, tienen que ser por sí mismos, independientemente de la experiencia, claros y ciertos. Por ello se los llama conocimientos *a priori*. Por el contrario, lo tomado simplemente de la experiencia se conoce sólo, como se dice, *a posteriori*, o de modo empírico. ⟶

---

[1] Leyendo, de acuerdo con la quinta edición, *Verstandesfähigkeit* en lugar de *Verstandestätigkeit* (N. del T.)

siguiente, *en el orden temporal,* ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma. En tal supuesto, no distinguiríamos esta adición
B 2 respecto de dicha materia fundamental hasta tanto que un prolongado ejercicio nos hubiese hecho fijar en ella y nos hubiese adiestrado para separarla.

Consiguientemente, al menos una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos. Tal conocimiento se llama *a priori* y se distingue del empírico, que tiene fuentes *a posteriori,* es decir, en la experiencia.

De todas formas, la expresión *a priori* no es suficientemente concreta para caracterizar por entero el sentido de la cuestión planteada. En efecto, se suele decir de algunos conocimientos derivados de fuentes empíricas que somos capaces de participar de ellos o de obtenerlos *a priori,* ya que no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal que sí es extraída, no obstante, de la experiencia. Así, decimos que alguien que ha socavado los cimientos de su casa puede saber *a priori* que ésta se caerá, es decir, no necesita esperar la experiencia de su caída de hecho. Sin embargo, ni siquiera podría saber esto enteramente *a priori,* pues debería conocer de antemano, por experiencia, que los cuerpos

→ Ahora bien, nos encontramos con algo muy singular: incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que han de tener su origen *a priori* y que tal vez sólo sirven para dar cohesión a nuestras representaciones de los sentidos. En efecto, si eliminamos de las experiencias lo que pertenece a los sentidos, quedan todavía ciertos conceptos originarios y algunos juicios derivados de éstos que tienen que haber surgido enteramente *a priori,* independientemente de la experiencia, ya que hacen que pueda decirse —o, al menos, que se crea que puede decirse— de los objetos que se manifiestan a los sentidos más de lo que la simple experiencia enseñaría y que algunas afirmaciones posean verdadera universalidad y estricta necesidad, cualidades que no puede proporcionar el conocimiento meramente empírico.

son pesados y que, consiguientemente, se caen cuando se les quita el soporte.

En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experien- B 3
cia, no el que es independiente de ésta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia. Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico. Por ejemplo, la proposición «Todo cambio tiene su causa» es *a priori*, pero no pura, ya que el cambio es un concepto que sólo puede extraerse de la experiencia.

II. Estamos en posesión de determinados conocimientos a priori que se hallan incluso en el entendimiento común[1]

Se trata de averiguar cuál es el criterio seguro para distinguir el conocimiento puro del conocimiento empírico. La experiencia nos enseña que algo tiene éstas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo. En consecuencia, si se encuentra, en *primer lugar*, una proposición que, al ser pensada, es simultáneamente *necesaria*, tenemos un juicio *a priori*. Si, además, no deriva de otra que no sea válida, como proposición necesaria, entonces es una proposición absolutamente *a priori*. En *segundo lugar*, la experiencia nunca otorga a sus juicios una *universalidad* verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta B 4
o aquella regla. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez: se pasa desde la validez en la mayoría de los casos a la validez en todos los casos, como ocurre, por ejemplo, en la proposición

[1] Este epígrafe, así como su texto correspondiente, faltan en A.

«Todos los cuerpos son pesados». Por el contrario, en un juicio que posee esencialmente universalidad estricta ésta apunta a una especial fuente de conocimiento, es decir, a una facultad de conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí. Pero, dado que en su aplicación es, de vez en cuando, más fácil señalar la limitación empírica de los juicios que su contingencia, o dado que a veces es más convincente mostrar la ilimitada universalidad que atribuimos a un juicio que la necesidad del mismo, es aconsejable servirse por separado de ambos criterios, cada uno de los cuales es por sí solo infalible.

Es fácil mostrar que existen realmente en el conocimiento humano semejantes juicios necesarios y estrictamente universales, es decir, juicios puros *a priori*. Si queremos un ejemplo de las ciencias, sólo necesitamos fijarnos en todas las proposi-
B 5 ciones de las matemáticas. Si queremos un ejemplo extraído del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición «Todo cambio ha de tener una causa». Efectivamente, en ésta última el concepto mismo de causa encierra con tal evidencia el concepto de necesidad de conexión con un efecto y el de estricta universalidad de la regla, que dicho concepto desaparecería totalmente si quisiéramos derivarlo, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es decir, de una necesidad meramente subjetiva), nacida de tal asociación, de enlazar representaciones. Podríamos también, sin acudir a tales ejemplos para demostrar que existen en nuestro conocimiento principios puros *a priori*, mostrar que éstos son indispensables para que sea posible la experiencia misma y, consiguientemente, exponerlos *a priori*. Pues ¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes? De ahí que difícilmente podamos considerar tales reglas como primeros principios. A este respecto nos podemos dar por satisfechos con haber establecido como un hecho el uso puro de nuestra facultad de conocer y los criterios de este uso. Pero no solamente encontramos un origen *a priori* entre juicios, sino incluso entre algunos conceptos. Eliminemos gradualmente de nuestro concepto empírico de *cuerpo* todo lo que tal concepto tiene de empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, la misma impenetrabilidad. Queda siempre el espacio que dicho cuerpo

(desaparecido ahora totalmente) ocupaba. No podemos eliminar este espacio. Igualmente, si en el concepto empírico de un objeto cualquiera, corpóreo o incorpóreo, suprimimos todas las propiedades que nos enseña la experiencia, no podemos, de todas formas, quitarle aquélla mediante la cual pensamos dicho objeto como *sustancia* o como *inherente* a una sustancia, aunque este concepto sea más determinado que el de objeto en general. Debemos, pues, confesar, convencidos por la necesidad con que el concepto de sustancia se nos impone, que se asienta en nuestra facultad de conocer *a priori*. B 6

III. La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori[1]

Más importancia [que todo lo anterior] tiene el hecho de que algunos conocimientos abandonen incluso el campo de toda experiencia posible y posean la apariencia de extender A 3
nuestros juicios más allá de todos los límites de la misma por medio de conceptos a los que ningún objeto empírico puede corresponder.

Y es precisamente en estos últimos conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos y en los que la experiencia no puede proporcionar ni guía ni rectificación donde la razón desarrolla aquellas investigaciones que, por su importancia, B 7
nosotros consideramos como más sobresalientes y de finalidad más relevante que todo cuanto puede aprender el entendimiento en el campo fenoménico. Por ello preferimos afrontarlo todo, aun a riesgo de equivocarnos, antes que abandonar tan urgentes investigaciones por falta de resolución, por desdén o por indiferencia. [Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*. Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final el resolverlos es la metafísica. Esta ciencia procede inicialmente de forma *dogmática*, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo.]

[1] En A falta este epígrafe.

Ahora bien, parece natural que, una vez abandonada la experiencia, no se levante inmediatamente un edificio a base de conocimientos cuya procedencia ignoramos y a cuenta de principios de origen desconocido, sin haberse cerciorado previamente de su fundamentación mediante un análisis cuidadoso. Parece obvio, por tanto, que [más bien] debería suscitarse antes la cuestión relativa a cómo puede el entendimiento adquirir todos esos conocimientos *a priori* y a cuáles sean la extensión, la legitimidad y el valor de los mismos. De hecho, nada hay
A 4 más natural, si por la palabra *natural*[1] se entiende lo que
B 8 se podría razonablemente esperar que sucediera. Pero, si por *natural* entendemos lo que normalmente ocurre, nada hay más natural ni comprensible que el hecho de que esa investigación haya quedado largo tiempo desatendida. Pues una parte de dichos conocimientos, [como] los de la matemática, gozan de confianza desde hace mucho, y por ello hacen concebir a otros conocimientos halagüeñas perspectivas, aunque éstos otros sean de naturaleza completamente distinta. Además, una vez traspasado el círculo de la experiencia, se tiene la plena seguridad de no ser *refutado* por ella. Es tan grande la atracción que sentimos por ampliar nuestros conocimientos, que sólo puede parar nuestro avance el tropiezo con una contradicción evidente. Pero tal contradicción puede evitarse por el simple medio de elaborar con cautela las ficciones, que no por ello dejan de serlo. Las matemáticas nos ofrecen un ejemplo brillante de lo lejos que podemos llegar en el conocimiento *a priori* prescindiendo de la experiencia. Efectivamente, esta disciplina sólo se ocupa de objetos y de conocimientos en la medida en que sean representables en la intuición. Pero tal circunstancia es fácilmente pasada por alto, ya que esa intuición puede ser, a su vez, dada *a priori*, con lo cual apenas se distingue
A 5 de un simple concepto puro. Entusiasmada con semejante prueba del poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite ninguno. La ligera paloma,
B 9 que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos[2] al entendi-

[1] En A: «si por esta palabra».

[2] En A: «por poner tan numerosos obstáculos».

miento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento. Pero suele ocurrirle a la razón humana que termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentamiento adecuado. Se recurre entonces a toda clase de pretextos que nos aseguren de su firmeza o que [incluso] nos dispensen [más bien] de semejante examen tardío y peligroso. Pero lo que nos libra de todo cuidado y de toda sospecha mientras vamos construyendo el edificio y nos halaga con una aparente solidez es lo siguiente: una buena parte —tal vez la mayor— de las tareas de nuestra razón consiste en analizar los conceptos que ya poseemos de los objetos. Esto nos proporciona muchos conocimientos que, a pesar de no ser sino ilustraciones o explicaciones de algo A 6
ya pensado en nuestros conceptos (aunque todavía de forma confusa), son considerados, al menos por su forma, como nuevas ideas, aunque por su materia o contenido no amplíen, sino que simplemente detallen, los conceptos que poseemos. B 10
Ahora bien, dado que con este procedimiento obtenemos un verdadero conocimiento *a priori* que avanza con seguridad y provecho, la razón, con tal pretexto, introduce inadvertidamente afirmaciones del todo distintas, afirmaciones en las que la razón añade conceptos enteramente extraños a los ya dados [y, además, lo hace] *a priori*, sin que se sepa cómo los añade y sin permitir siquiera que se plantee este cómo. Por ello quiero tratar, desde el principio, de la diferencia de estas dos especies de conocimiento.

IV.[1] Distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos

En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (me refiero sólo a los afirmativos, pues la aplicación de los negativos es fácil [después]),

[1] En A: falta el «IV».

tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión.
A 7 En el primer caso llamo al juicio *analítico;* en el segundo, *sintético.* Los juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos en que se piensa dicho lazo sin identidad
B 11 se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios *explicativos,* y *extensivos* los segundos, ya que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya. Si digo, por ejemplo: «Todos los cuerpos son extensos», tenemos un juicio analítico. En efecto, no tengo necesidad de ir más allá del concepto que ligo a «cuerpo»[1] para encontrar la extensión como enlazada con él. Para hallar ese predicado, no necesito sino descomponer dicho concepto, es decir, adquirir conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él. Se trata, pues, de un juicio analítico. Por el contrario, si digo «Todos los cuerpos son pesados», el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consiguientemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético.

Los[A] *juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos.* En efecto, sería absurdo fundar un juicio analítico en la expe-

---

[A] [Texto de A en lugar de este párrafo:] De ello se desprende, pues,
A 8 claramente que: 1) los juicios analíticos no amplían nuestro conocimiento, sino que detallan el concepto ya poseído por mí y me hacen consciente de él; 2) para reconocer que un predicado no contenido en el concepto le pertenece, no obstante, tengo que poseer, en el caso de los juicios sintéticos, algo más (X) que el concepto del sujeto, algo en que apoyar el entendimiento.

En el caso de los juicios empíricos o de experiencia, esta cuestión no ofrece dificultad alguna, ya que dicha X es la experiencia completa del objeto que pienso mediante un concepto A, el cual constituye sólo una parte de esa experiencia. En efecto, aunque yo no incluya en el concepto de cuerpo →

---

[1] En A: «no tengo necesidad de salir del concepto que ligo a la palabra cuerpo».

riencia, ya que para formularlo no tengo que salir de mi concepto. No me hace falta, pues, ningún testimonio de la experiencia. «Un cuerpo es extenso» es una proposición que se sostiene *a priori,* no un juicio de experiencia, pues ya antes de recurrir a la experiencia tengo en el concepto de cuerpo B 12
todos los requisitos exigidos por el juicio. Sólo de tal concepto puedo extraer el predicado, de acuerdo con el principio de contradicción, y, a la vez, sólo él me hace adquirir conciencia de la necesidad del juicio, necesidad que jamás me enseñaría la experiencia. Por el contrario, aunque no incluya el predicado «pesado» en el concepto de cuerpo en general, dicho concepto designa un objeto de experiencia mediante una parte de ella. A esta parte puedo añadir, pues, otras partes como pertenecientes a la experiencia anterior. Puedo reconocer de antemano el concepto de cuerpo *analíticamente* mediante las propiedades de extensión, impenetrabilidad, figura, etc., todas las cuales son pensadas en dicho concepto. Pero ampliando ahora mi conocimiento y volviendo la mirada hacia la experiencia de la que había extraído este concepto de cuerpo, encuentro que el peso va siempre unido a las mencionadas propiedades y, consiguientemente, lo añado a tal concepto como predicado *sintético.* La posibilidad de la síntesis del predicado «pesado» con el concepto de cuerpo se basa, pues, en la experiencia, ya que, si bien ambos conceptos no están contenidos el uno en el otro, se hallan en mutua correspondencia, aunque sólo fortuitamente, como partes de un todo, es decir, como partes de una experiencia que constituye, a su vez, una conexión sintética entre las intuiciones.

En el caso de los juicios sintéticos *a priori,* nos falta A 9
esa ayuda enteramente. ¿En qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto B 13

→ el predicado «pesado», dicho concepto designa la experiencia completa mediante una de sus partes. A esta última parte puedo añadir, pues, otras partes de la misma experiencia como pertenecientes a la completa. Puedo reconocer de antemano el concepto de cuerpo analíticamente por medio de las propiedades de extensión, de impenetrabilidad, figura, etc., todas las cuales se piensan en dicho concepto. Pero ampliando ahora mi conocimiento y volviendo la mirada hacia la experiencia de la que había extraído este concepto de cuerpo, encuentro que el peso va siempre unido a las mencionadas propiedades. La experiencia es, pues, aquella X exterior al concepto A sobre el que se basa la posibilidad de síntesis del predicado «pesado» (B) con el concepto A.

A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo? Tomemos la proposición: «Todo lo que sucede tiene su causa». En el concepto «algo que sucede» pienso, desde luego, una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de tal concepto pueden desprenderse juicios analíticos. Pero el concepto de causa [se halla completamente fuera del concepto anterior e] indica algo distinto de «lo que sucede»; no está, pues[1], contenido en esta última representación. ¿Cómo llego, por tanto, a decir de «lo que sucede» algo completamente distinto y a reconocer que el concepto de causa pertenece a «lo que sucede» [e incluso de modo necesario], aunque no esté contenido en ello? ¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X[2] en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él? No puede ser la experiencia, pues el mencionado principio no sólo ha añadido[3] la segunda representación[4] a la primera aumentando su generalidad, sino incluso expresando necesidad, es decir, de forma totalmente *a priori* y a partir de meros conceptos. El objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos. Pues aunque los juicios analíticos son muy importantes y necesarios, solamente lo son
B 14 con vistas a alcanzar la claridad de conceptos requerida para una síntesis amplia y segura, como corresponde a una adquisición[5] realmente nueva[A].

[A] [En A sigue este párrafo omitido en B:] Cierto misterio se esconde[k], pues, aquí. Unicamente descifrándolo se podría convertir en seguro y digno de crédito el avance en el campo ilimitado del conocimiento puro del entendi- →

---

[1] En A: «y no está».

[2] En A: «Qué es lo que constituye aquí la X».

[3] En A: «añade».

[4] Entendiendo, de acuerdo con Grillo, *Vorstellung,* en lugar de *Vorstellungen* (N. del T.)

[5] En A: «construcción».

[k] Con que se le hubiese ocurrido a uno de los antiguos plantear simplemente esta pregunta, ella hubiese bastado, por sí sola, para oponerse poderosamente hasta hoy a todos los sistemas de la razón pura y hubiera ahorrado infinidad de tentativas inútiles, realizadas a ciegas y desconociendo de qué se trataba realmente (Nota de Kant).

[V. TODAS LAS CIENCIAS TEÓRICAS DE LA RAZÓN CONTIENEN JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI COMO PRINCIPIOS[1]

1. *Los juicios matemáticos son todos sintéticos.* Este principio parece no haber sido notado por las observaciones de quienes han analizado la razón hasta hoy. Es más, parece oponerse precisamente a todas sus conjeturas, a pesar de ser irrefutablemente cierto y a pesar de tener consecuencias muy importantes. Al advertirse que todas las conclusiones de los matemáticos se desarrollaban de acuerdo con el principio de contradicción (cosa exigida por el carácter de toda certeza apodíctica), se supuso que las proposiciones básicas se conocían igualmente a partir de dicho principio. Pero se equivocaron, ya que una proposición sintética puede ser entendida, efectivamente, de acuerdo con el principio de contradicción, pero no por sí misma, sino sólo en la medida en que se presupone otra proposición sintética de la cual pueda derivarse.

Ante todo hay que tener en cuenta lo siguiente: las proposiciones verdaderamente matemáticas son siempre juicios *a priori,* no empíricos, ya que conllevan necesidad, cosa que no puede ser tomada de la experiencia. Si no se quiere admitir B 15
esto, entonces limitaré mi principio a la *matemática pura,* cuyo concepto implica, por sí mismo, que no contiene conocimiento empírico alguno, sino sólo conocimiento puro *a priori.*

Se podría pensar, de entrada, que la proposición $7 + 5 = 12$ es una simple proposición analítica, que se sigue, de acuerdo con el principio de contradicción, del concepto de suma de siete y cinco. Pero, si se observa más de cerca, se advierte que el concepto de suma de siete y cinco no

→ miento. Es decir, se podría descubrir, con la universalidad adecuada, el fundamento de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori,* se podrían entender las condiciones que posibilitan cada una de sus especies y encuadrar todo este conocimiento (que, a su vez, constituye una clase) sistematizándolo según sus fuentes originarias, sus divisiones, su extensión y sus límites, no delimitándolo a la ligera, sino concretándolo enteramente y de modo suficiente para cada uso. Hasta aquí, de momento, lo que concierne a las peculiaridades de los juicios sintéticos.

[1] Este apartado, como también el siguiente, fue añadido en B (N. del T.)

contiene otra cosa que la unión de ambos números en uno solo, con lo cual no se piensa en absoluto cuál sea ese número único que sintetiza los dos. El concepto de doce no está todavía pensado en modo alguno al pensar yo simplemente dicha unión de siete y cinco. Puedo analizar mi concepto de esa posible suma el tiempo que quiera, pero no encontraré en tal concepto el doce. Hay que ir más allá de esos conceptos y acudir a la intuición correspondiente a uno de los dos, los cinco dedos de nuestra mano, por ejemplo, o bien (como hace Segner en su Aritmética) cinco puntos, e ir añadiendo sucesivamente al concepto de siete las unidades del cinco dado en la intuición. En efecto, tomo primero el número 7 y, acudiendo a la intuición de los dedos de la mano para el concepto de 5, añado al número 7, una a una (según la imagen de
B 16 la mano), las unidades que previamente he reunido para formar el número 5, y de esta forma veo surgir el número 12. Que 5 tenía que ser añadido a 7[1] lo he pensado ciertamente en el concepto de suma = 7 + 5, pero no que tal suma fuera igual a 12. Por consiguiente, la proposición aritmética es siempre sintética, cosa de la que nos percatamos con mayor claridad cuando tomamos números algo mayores, ya que entonces se pone claramente de manifiesto que, por muchas vueltas que demos a nuestros conceptos, jamás podríamos encontrar la suma mediante un simple análisis de los mismos, sin acudir a la intuición.

De la misma forma, ningún principio de la geometría pura es analítico. «La línea recta es la más corta entre dos puntos» es una proposición sintética. En efecto, mi concepto de *recto* no contiene ninguna magnitud, sino sólo cualidad. El concepto «la más corta» es, pues, añadido enteramente desde fuera. Ningún análisis puede extraerlo del concepto de línea recta. Hay que acudir, pues, a la intuición, único factor por medio del cual es posible la síntesis.

Aunque[2] algunos de los principios supuestos por los geómetras son analíticos y se basan en el principio de contradic-

[1] Entendiendo, con Erdman «5 zu 7», en lugar de «7 zu 5» (N. del T.)

[2] Según indica Vaihinger en su *Commentar*, este párrafo, es decir, desde «Aunque algunos de los principios...» hasta «susceptibles de representación intuitiva» debería, por ser un desplazamiento claro, figurar a continuación de «...gracias a una intuición que ha de añadirse al concepto», esto es, tras el párrafo siguiente. (N. del T.)

ción, sólo sirven, al igual que las proposiciones idénticas, como eslabones del método, no como principios. Por ejemplo: $a = a$, el todo es igual a sí mismo, o bien $(a + b) > a$, el todo es mayor que una de sus partes. Sin embargo, estos mismos principios sólo se admiten en matemáticas, a pesar de ser inmediatamente válidos por sus meros conceptos, en cuanto que son susceptibles de representación intuitiva. Lo único que nos hace creer, de ordinario, que el predicado de tales juicios apodícticos se halla ya en nuestro concepto y que, consiguientemente, el juicio es analítico, es la ambigüedad de la expresión. Efectivamente, a un concepto dado hay que agregarle en el pensamiento un cierto predicado, y tal necesidad es inherente a los conceptos. Pero la cuestión no reside en qué es lo que *se debe* agregar al concepto dado, sino en qué sea lo que *de hecho* se piensa en él, aunque sólo sea de modo oscuro. Entonces queda claro que, si bien el predicado se halla necesariamente ligado a dicho concepto[1], no lo está en cuanto pensado en éste último, sino gracias a una intuición que ha de añadirse al concepto. B 17

2. *La ciencia natural (física) contiene juicios sintéticos a priori como principios.* Sólo voy a presentar un par de proposiciones como ejemplo. Sea ésta: «En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia», o bien: «En toda transmisión de movimiento, acción y reacción serán siempre iguales». Queda claro en ambas proposiciones no sólo que su necesidad es *a priori* y, por consiguiente, su origen, sino también que son sintéticas. En efecto, en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo B 18
su presencia en el espacio que llena. Sobrepaso, pues, realmente el concepto de materia y le añado *a priori* algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, no obstante, es pensada *a priori*. Lo mismo ocurre en el resto de las proposiciones pertenecientes a la parte pura de la ciencia natural.

3. *En la metafísica* —aunque no se la considere hasta ahora más que como una tentativa de ciencia, si bien indispensable teniendo en cuenta la naturaleza de la razón humana— *deben contenerse conocimientos sintéticos a priori.* Su tarea no consiste simplemente en analizar conceptos que nos hacemos *a priori*

[1] Entendiendo, de acuerdo con Erdmann, «jenem Begriffe», en lugar de «jenen Begriffen» (N. del T.)

de algunas cosas y en explicarlos analíticamente por este medio, sino que pretendemos ampliar nuestro conocimiento *a priori*. Para ello tenemos que servirnos de principios que añadan al concepto dado algo que no estaba en él y alejarnos tanto del mismo, mediante juicios sintéticos *a priori*, que ni la propia experiencia puede seguirnos, como ocurre en la proposición «El mundo ha de tener un primer comienzo» y otras semejantes. La metafísica no se compone, pues, al menos *según su fin*, más que de proposiciones sintéticas *a priori*.

B 19 VI. PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA

Representa un gran avance el poder reducir multitud de investigaciones a la fórmula de un único problema. No sólo se alivia así el propio trabajo determinándolo con exactitud, sino también la tarea crítica de cualquier otra persona que quiera examinar si hemos cumplido o no satisfactoriamente nuestro propósito. Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*

El que la metafísica haya permanecido hasta el presente en un estado tan vacilante, inseguro y contradictorio, se debe únicamente al hecho de no haberse planteado antes el problema —y quizá ni siquiera la distinción— de los juicios *analíticos y sintéticos*. De la solución de este problema o de una prueba suficiente de que no existe en absoluto la posibilidad que ella pretende ver aclarada, depende el que se sostenga o no la metafísica. David Hume, el filósofo que más penetró en este problema, pero sin ver, ni de lejos, su generalidad y su concreción de forma suficiente, sino quedándose simplemen-
B 20 te en la proposición sintética que liga el efecto a su causa *(principium causalitatis)*, creyó mostrar que semejante proposición era totalmente imposible *a priori*. Según las conclusiones de Hume, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser la mera ilusión de pretendidos conocimientos racionales de algo que, de hecho, sólo procede de la experiencia y que adquiere la apariencia de necesidad gracias a la costumbre. Si Hume hubiese tenido presente nuestro problema en su universalidad, jamás se le habría ocurrido semejante afirmación, que elimina toda filosofía pura. En efecto, hubiera visto que, según su propio razonamiento, tampoco sería posible la matemática

pura, ya que ésta contiene ciertamente proposiciones sintéticas *a priori*. Su sano entendimiento le hubiera prevenido de formular tal aserto.

La solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico *a priori* de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?
¿Cómo es posible la ciencia natural pura?

Como tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar *cómo* son posibles, ya que el *hecho* de que deben serlo queda demostrado por su realidad[k]. Por lo que se refiere B 21
a la *metafísica*, la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad. Esto por una parte; por otra, ninguna de las formas adoptadas hasta hoy por la metafísica permite afirmar, por lo que a su objetivo esencial atañe, que exista realmente.

No obstante, de alguna forma se puede considerar esa *especie de conocimiento* como dada y, si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural *(metaphysica naturalis)*. En efecto, la razón humana avanza inconteniblemente hacia esas cuestiones, sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo. La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso. Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo. Preguntamos, pues:

¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, B 22
es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana

[k] Alguien podría quizá poner en duda esto último respecto de la ciencia natural pura. Sin embargo, obsérvense simplemente las diferentes proposiciones que aparecen al comienzo de la física (empírica) propiamente dicha: la de la permanencia de la cantidad de materia, la de la inercia, de la igualdad de acción y reacción, etc. Pronto nos convenceremos de que forman una *physica pura* (o *rationalis*), cuya amplitud —sea pequeña o grande— bien merece ser tratada por entero separadamente, como una ciencia independiente (Nota de Kant).

universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?

Pero, teniendo en cuenta que todas las tentativas realizadas hasta la fecha para responder estas preguntas naturales (por ejemplo, si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda la eternidad, etc.) siempre han chocado con ineludibles contradicciones, no podemos conformarnos con la simple disposición natural hacia la metafísica, es decir, con la facultad misma de la razón pura, de la que siempre nace alguna metafísica, sea la que sea. Más bien ha de ser posible llegar, gracias a dicha facultad, a la certeza sobre el conocimiento o desconocimiento de los objetos, es decir, a una decisión acerca de los objetos de sus preguntas, o acerca de la capacidad o falta de capacidad de la razón para juzgar sobre ellos. Por consiguiente, ha de ser posible, o bien ampliar la razón pura con confianza o bien ponerle barreras concretas y seguras. Esta última cuestión, que se desprende del problema universal anterior, sería, con razón, la siguiente: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*

En último término, la crítica de la razón nos conduce, pues, necesariamente a la ciencia. Por el contrario, el uso dogmático de ésta, sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuitas —a las que pueden contraponerse otras igualmente
B 23 ficticias— y, consiguientemente, en el *escepticismo*.

Tampoco puede tener esta ciencia una extensión desalentadoramente larga, ya que no se ocupa de los objetos de la razón, cuya variedad es infinita, sino de la razón misma, de problemas que surgen enteramente desde dentro de sí misma y que se le presentan, no por la naturaleza de cosas distintas de ella, sino por la suya propia. Una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia.

Todos los esfuerzos hasta ahora realizados para elaborar *dogmáticamente* una metafísica podemos y debemos considerarlos como no ocurridos, ya que cuanto hay en ellos de analítico o mera descomposición de los conceptos inherentes *a priori* en nuestra razón no constituye aún el fin, sino sólo una preparación para la metafísica propiamente dicha, es decir, para ampliar

sintéticamente los conocimientos propios *a priori*. Dicho análisis no nos vale para tal ampliación, ya que se limita a mostrar el contenido de esos conceptos, pero no la forma de obtenerlos *a priori*. De modo que no nos sirve como punto de comparación para establecer después el uso válido de tales conceptos en relación con los objetos de todo conocimiento en general. B 24
Tampoco hace falta gran espíritu de abnegación para abandonar todas esas pretensiones, ya que las contradicciones innegables —y, desde su método dogmático, inevitables— de la razón hace ya mucho tiempo que privaron a toda metafísica de su prestigio. Más firmeza nos hará falta si no queremos que la dificultad interior y la resistencia exterior nos hagan desistir de promocionar al fin hasta un próspero y fructífero crecimiento (mediante un tratamiento completamente opuesto al hasta ahora seguido) una ciencia que es imprescindible para la razón humana, una ciencia de la que se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero de la que no se pueden arrancar las raíces.

VII. IDEA Y DIVISIÓN DE UNA CIENCIA ESPECIAL CON EL NOMBRE DE CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA]

De [A] todo lo anterior se desprende la idea de una ciencia especial que puede llamarse la *Crítica de la razón pura*, ya que razón es la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. De ahí que razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*. Un *organon* de la razón pura sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr realmente todos los conocimientos B 25

[A] [Texto de A:] De todo ello se desprende la idea de una ciencia especial que puede servir para la crítica de la razón pura. Se llama *puro* todo conocimiento no mezclado con nada extraño, pero, en especial, recibe el nombre de conocimiento absolutamente puro aquel en el que no se mezcla ninguna experiencia o sensación, aquel que, por consiguiente, es posible enteramente *a priori*. Ahora bien, la razón es la facultad que proporciona... [sigue como en B] A 11

puros *a priori*. La aplicación exhaustiva de semejante *organon* suministraría un sistema de la razón pura. Ahora bien, este sistema es muy apetecido y queda todavía por saber si es posible también [aquí], y en qué casos, ampliar [1] nuestro conocimiento. Por ello podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del sistema de la razón pura. Tal propedéutica no debería llamarse doctrina de la razón pura, sino simplemente crítica de la misma. Su utilidad [con respecto a la especulación] sería, de hecho, puramente negativa. No serviría para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y preservarla de errores, con lo cual se habría adelantado ya mucho.

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos,
A 12 en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori* [2]. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía transcendental*. Por su parte, ésta va [todavía] demasiado lejos para empezar. En efecto, desde el momento en que esa ciencia debe contener enteramente tanto el conocimiento analítico como el sintético *a priori*, posee, por lo que a nuestro propósito se refiere, una excesiva amplitud, ya que sólo podemos prolongar nuestros análisis hasta donde sea imprescindible para conocer en toda su extensión los principios de la síntesis *a priori*, que constituyen nuestro único objeto a tratar. Nos ocupamos
B 26 ahora de esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*. Semejante crítica es, pues, en lo posible, preparación para un *organon* y, caso de no llegarse a él, al menos para un canon de la misma según el cual podría acaso exponerse un día, tanto analítica como sintéticamente, todo el sistema de filosofía de la razón pura, consista éste en ampliar su conocimiento o simplemente en limitarlo. Que tal sistema es posible, y más todavía, que no puede tener una extensión tan grande como para hacer desconfiar de realizarlo por entero,

[1] En A: «tal forma de ampliar».
[2] En A: «no tanto de los objetos cuanto de nuestros conceptos *a priori* de los objetos en general».

se desprende de antemano del hecho de que el objeto no
es aquí la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino
el entendimiento que enjuicia esa naturaleza de las cosas y, A 13
además, con la particularidad de ser el entendimiento únicamen-
te referido a su conocimiento *a priori*. Dado que no buscaremos
fuera del entendimiento lo que éste almacena, no se nos puede
ocultar, y, según todas las previsiones, lo almacenado es lo
bastante poco como para que, una vez plenamente asumido
por nosotros, lo juzguemos de acuerdo con su valor o falta
de valor y lo evaluemos correctamente. [Menos todavía se B 27
ha de esperar aquí una crítica de los libros y sistemas de
la razón pura, sino la correspondiente a la misma facultad
de la razón. Unicamente basándonos en esta crítica tendremos
una piedra de toque segura para valorar en este terreno el
contenido filosófico de las obras antiguas y modernas. En
caso contrario, es el historiador o juez incompetente quien
juzga las afirmaciones gratuitas de otros mediante las suyas
propias, que son igualmente gratuitas.]

La [1] filosofía trascendental es la idea de una ciencia [2]
cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica
de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir
de principios, garantizando plenamente la completud y la certe-
za de todas las partes que componen este edificio. [Es el
sistema de todos los principios de la razón pura.] El hecho
de que esta crítica no sea por sí misma filosofía trascendental
se debe tan sólo a que, para constituir un sistema completo,
debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento
humano *a priori*. Nuestra crítica debe ofrecer un recuento
completo de los conceptos básicos que constituyen dicho cono-
cimiento puro. Pero puede razonablemente abstenerse de un
análisis exhaustivo de estos conceptos, así como también de
dar una reseña completa de los que derivan de ellos. La razón
se halla en que, por una parte, este análisis sería inadecuado A 14; B 28
para nuestro objetivo, ya que el análisis no encuentra las
dificultades con que tropieza la síntesis; por ésta última existe
en realidad toda la crítica; por otra parte, iría contra la unidad
del plan el asumir la responsabilidad de realizar de modo
exhaustivo un análisis y una derivación de los que, según

[1] En A: Este párrafo va precedido del siguiente epígrafe: «II. DIVISION DE LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL».

[2] En A: «es aquí simplemente la idea cuyo plan...».

nuestro propósito, podemos desentendernos. Es fácil, sin embargo, completar tanto el análisis como la derivación de los conceptos *a priori* que más tarde hay que suministrar, una vez que los tenemos en cuanto pormenorizados principios de la síntesis y una vez que nada falta en relación con este propósito esencial.

Según lo anterior, pertenece a la crítica de la razón pura todo lo que constituye la filosofía trascendental. Dicha crítica es la idea completa de la filosofía trascendental, pero sin llegar a ser esta ciencia misma, ya que la crítica sólo extiende su análisis hasta donde lo exige el examen completo del conocimiento sintético *a priori*.

En la división de una ciencia semejante hay que prestar una primordial atención a lo siguiente: que no se introduzcan conceptos que posean algún contenido empírico o, lo que es lo mismo, que el conocimiento *a priori* sea completamente puro. Por ello, aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a*
A 15 *priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que [1],
B 29 si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico [al construir un sistema de moralidad pura, tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber, sea como obstáculo a superar, sea como estímulo que no debe convertirse en motivo]. Por ello constituye la filosofía trascendental una filosofía de la razón pura y meramente especulativa. En efecto, todo lo práctico se refiere, en la medida en que implica motivos, a sentimientos pertenecientes a fuentes empíricas de conocimiento.

Si queremos dividir, desde el punto de vista de sistema en general, la ciencia que ahora exponemos, ésta debe contener, en primer lugar, una *doctrina elemental* y, en segundo lugar, una *doctrina del método* de la razón pura. Cada una de estas partes principales tendría sus subdivisiones, cuyas razones no podemos ofrecer aún. Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común,

[1] En A: «ya que entonces deberían presuponerse los conceptos de placer y dolor, de deseo e inclinaciones de la voluntad, etc., que son todos empíricos. Por ello constituye la filosofía trascendental...».

pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*. Así, pues, en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones *a priori* que constituyan B 30
la condición bajo la que se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos corresponderá a la primera parte de la ciencia de A 16
los elementos, ya que las únicas condiciones en las que se nos dan los objetos del conocimiento humano preceden a las condiciones bajo las cuales son pensados.

CRITICA DE LA RAZON PURA

A 17
B 31

I. DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS



DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS A 19 B 33

Primera Parte

LA ESTETICA TRASCENDENTAL

[§ 1]

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.

El efecto que produce sobre la capacidad de representa- B 34
ción un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. A 20
La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intui-

ción empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado[1] en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación.

Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en sentido trascendental). Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en el psiquismo.
B 35 Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición pura*. Así, al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él —sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.— y al apartar igualmente lo que en dicha representa-
A 21 ción pertenece a la sensación —impenetrabilidad, dureza, color, etc.—, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Ambas pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en el psiquismo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación.

La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* la llamo *estética trascendental*[k]. Tiene que existir, pues, esa
B 36 ciencia, y ella constituye la primera parte de la doctrina trascendental de los elementos, en oposición a aquella otra ciencia que contiene los principios del pensar puro y que se llama lógica trascendental.

[1] En A: «sea intuido como ordenado»

[k] Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra «estética» para designar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el destacado crítico Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes [principales], meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer [determinadas] leyes *a priori* →

Así, pues, en la estética trascendental *aislaremos* primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad *a priori*. En el curso de esta investigación veremos que hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo. Nos ocuparemos ahora de examinar esas formas A 22

LA ESTETICA TRASCENDENTAL B 37

SECCIÓN PRIMERA

EL ESPACIO

[§ 2

Exposición metafísica de este concepto]

Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro psiquismo) nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas. El sentido interno por medio del cual el psiquismo se intuye a sí mismo o su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto. Sin embargo, hay sólo una forma determinada bajo la que es A 23
posible la intuición de un estado interno, de modo que todo

→ por las que debiera regirse nuestro juicio del gusto. Es éste, por el contrario el que sirve de verdadera prueba para conocer si aquéllas son correctas. Por ello es aconsejable [o bien] suprimir otra vez esa denominación y reservarla B 36
para la doctrina que constituye una verdadera ciencia (con lo que nos acercamos, además, al lenguaje y al sentido de los antiguo, entre los cuales era muy conocida la división del conocimiento en αἰσθητα και νοητα)[1], [o bien compartir este nombre con la filosofía especulativa y entender la estética, parte en sentido trascendental, parte en sentido psicológico]. (Nota de Kant)

[1] En A falta el paréntesis.

cuanto pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo. El tiempo no puede ser intuido como algo exterior, ni tampoco el espacio como algo en nosotros. ¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? ¿Son seres reales? ¿Son sólo determinaciones de las cosas o también relaciones de éstas? Pero ¿lo son acaso en cuanto pertenecientes a las cosas incluso en el caso de no ser intuidas o lo son sólo en cuanto inherentes a la forma de la intuición y, por consiguiente,
B 38 en cuanto inherentes a la condición subjetiva de nuestro psiquismo, condición sin la cual no podrían atribuirse esos predicados a ninguna cosa? Para informarnos sobre la cuestión, vamos a exponer primero el concepto de espacio[1]. [Por *exposición* (*expositio*) entiendo la representación clara (aunque no sea detallada) de lo que pertenece a un concepto. La exposición es *metafísica* cuando contiene lo que nos muestra el concepto *en cuanto dado a priori.*]

1. El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio.

A 24 2. El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos
B 39 muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos. En consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación[2].

[1] En A: «vamos a considerar primero el espacio».

[2] En A: viene a continuación el siguiente párrafo:

«3.—En esta necesidad *a priori* se funda la certeza apodíctica de todos los principios geométricos y la posibilidad de sus construcciones *a priori*. →

3. [1] El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura. En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo. De ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no una empírica. De igual forma, tampoco los principios geométricos (por ejemplo, que dos lados juntos en un triángulo son mayores que el tercero) derivan nunca de los conceptos generales de línea y triángulo, sino de la intuición y, además, *a priori*, con certeza apodíctica. A 25

4. [2] El espacio se representa como una magnitud *dada* infinita. Se debe pensar cada concepto como una representación que está contenida en una infinita cantidad de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, consiguientemente, las *subsume*. Pero ningún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como conteniendo en sí una multitud de representaciones. Así es, no obstante, como se piensa el espacio, ya que todas sus partes coexisten *ad infinitum*. La originaria representación del espacio es, pues, una *intuición a priori*, no un concepto. B 40

→ En efecto, si esta representación del espacio fuese un concepto adquirido *a posteriori*, tomado de la experiencia externa general, los primeros principios de la determinación matemática no serían más que percepciones. Tendrían, pues, todo el carácter contingente de éstas. Tampoco sería necesario que entre dos puntos hubiese una sola línea recta, sino que sería la experiencia la que lo enseñaría en cada caso. Lo que se extrae de la experiencia posee sólo una universalidad relativa, es decir, la obtenida mediante inducción. Por consiguiente, podríamos afirmar tan sólo que, según lo observado hasta ahora, no se ha encontrado ningún espacio que tenga más de tres dimensiones.»

[1] En A: «4.—»

[2] En A: «5.—El espacio se representa como una magnitud dada infinita. Un concepto general de espacio (que es común a un pie lo mismo que a una vara), nada puede establecer respecto de la magnitud. De no ser ilimitado el avance de la intuición, ningún concepto de relaciones conllevaría un principio de la infinitud de las mismas.»

[§ 3[1]

Exposición trascendental del concepto de espacio

Entiendo por *exposición trascendental* la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Para tal objetivo hace falta:

1) que esos conocimientos surjan realmente del concepto dado;
2) que esos conocimientos sólo sean posibles suponiendo una forma dada de explicación de dicho concepto.

La geometría es una ciencia que establece las propiedades del espacio sintéticamente y, no obstante, *a priori*. ¿Cuál ha de ser, pues, la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento del mismo? Tiene que ser
B 41 originariamente una intuición, ya que de un simple concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto, cosa que, sin embargo, ocurre en la geometría (ver Introducción V). Esa intuición tiene que hallarse en nosotros *a priori*, es decir, previamente a toda percepción de objetos, y, consiguientemente, ha de ser una intuición pura, no empírica. En efecto, las proposiciones de la geometría son todas apodícticas, es decir, van acompañadas de la conciencia de su necesidad, como por ejemplo, la que afirma que el espacio sólo tiene tres dimensiones. Tales proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, como tampoco ser deducidas de ellos (ver Introducción II)[2].

¿Cómo puede, pues, hallarse en nuestro psiquismo una intuición externa que precede a los mismos objetos y en la que podemos determinar *a priori* el concepto de esos objetos? Evidentemente, sólo en la medida en que tal intuición se asiente en el sujeto como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y de recibir, por este medio, una *representación inmediata* de los mismos, es decir, una *intuición*. Por consiguiente, sólo en cuanto forma del *sentido* externo en general.

[1] En A: falta el § 3

[2] Se observará que Kant reformula aquí lo dicho en A, pág. 24 (pág. 68 de la presente edición, nota 2) (N. del T.)

En consecuencia, sólo nuestra explicación hace comprensible la *posibilidad* de la *geometría* como conocimiento sintético *a priori*. El no suministrar tal comprensión constituirá el rasgo más seguro para distinguir de la nuestra cualquier otra explicación, aunque a primera vista se parezca algo a ella.]

Consecuencias de los conceptos anteriores {A 26 B 42}

a) El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Pues ninguna determinación, sea absoluta o relativa, puede ser intuida con anterioridad a la existencia de las cosas a las que corresponda ni, por tanto, ser intuida *a priori*.

b) El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa. Ahora bien, dado que la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, precede necesariamente a toda intuición de esos objetos, es posible entender cómo la forma de todos los fenómenos puede darse en el psiquismo con anterioridad a toda percepción real, es decir, *a priori*, y cómo puede ella, en cuanto intuición pura en la que tienen que ser determinados todos los objetos, contener, previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de esos objetos.

Sólo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc. desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio. Este predicado sólo es atribuido a las cosas en la medida {A 27 B 43}
en que éstas se manifiestan a nosotros, es decir, en la medida en que son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio.

No podemos considerar las especiales condiciones de la sensibilidad como condiciones de posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos. Por ello podemos decir que el espacio abarca todas las cosas que se nos pueden manifestar exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, sean intuidas o no y sea quien sea el que las intuya. En efecto, no podemos juzgar si las intuiciones de otros seres pensantes están sometidas a las mismas condiciones que limitan nuestra intuición y que tienen para nosotros validez universal. Si añadimos al concepto del sujeto la limitación de un juicio, éste posee entonces validez absoluta. La proposición: «Todas las cosas se hallan yuxtapuestas en el espacio» es válida [1] si la limitamos de forma que esas cosas sean entendidas como objetos de nuestra intuición sensible. Si añado ahora la condición al concepto y digo: «Todas las cosas, en cuanto fenómenos externos, se hallan yuxtapuestas en el espacio», entonces la regla es universalmente válida y sin restricción. Nuestra exposición enseña[2], pues,
B 44 la realidad (es decir, la validez objetiva) del espacio en relación
A 28 con todo lo que puede presentársenos exteriormente como objeto, pero establece, a la vez, la *idealidad* del mismo en relación con las cosas consideradas en sí mismas mediante la razón, es decir, prescindiendo del carácter de nuestra sensibilidad. Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental* del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas. Exceptuando el espacio, no hay ninguna representación subjetiva y referente a algo *exterior* que pudiera llamarse *a priori* objetiva. Pues[A] de ninguna de

---

[A] [Texto de A]: Por ello no puede esta condición subjetiva de todo fenómeno externo compararse con ninguna otra. El sabor de un vino no forma parte de las determinaciones objetivas del vino ni, consiguientemente, de las determinaciones de ningún objeto, aunque sea considerado como fenómeno, sino que pertenece a la especial naturaleza del sentido de quien lo saborea. Los colores no son propiedades de los cuerpos a cuya intuición van ligados, sino que son simples modificaciones del sentido visual al ser éste afectado →

---

[1] En A: «sólo es válida»

[2] Leyendo, de acuerdo con la cuarta edición, *Erörterung lehrt,* en lugar de *Erörterungen lehren* (N. del T.)

tales representaciones pueden derivarse proposiciones sintéticas *a priori* como podemos hacerlo, en cambio, de la intuición del espacio (§ 3). Por eso no les corresponde, hablando con precisión, ninguna idealidad, aunque coinciden con la representación del espacio en el hecho de pertenecer a la simple naturaleza subjetiva de nuestro modo de sentir, por ejemplo de la vista, del oído, del tacto y sus respectivas sensaciones de color, sonido, calor, las cuales, al ser simples sensaciones y no intuiciones, no permiten por sí mismas reconocer objeto alguno, y mucho menos *a priori*.

La intención de esta observación es simplemente la B 45
de evitar que se le ocurra a quien defienda la idealidad del espacio el explicarla mediante ejemplos tan insuficientes. Efectivamente, los colores, el sabor, etc., no son considerados, con razón, como propiedades de las cosas, sino como meras modificaciones subjetivas que pueden incluso ser diferentes según las personas. En estos casos, lo que originariamente sólo es por sí mismo fenómeno, por ejemplo una rosa, pasa en el entendimiento empírico por una cosa en sí que puede, no obstante, parecer distinta a cada mirada en lo que al color A 30
se refiere. El concepto trascendental de fenómeno en el espacio, por el contrario, recuerda de modo crítico que nada de cuanto intuimos en el espacio constituye una cosa en sí y que tampoco él mismo es una forma de las cosas, una forma que les pertenezca como propia, sino que los objetos en sí nos son desconocidos y que lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato —la

→ de alguna forma por la luz. El espacio, en cambio, pertenece necesariamente, en cuanto condición de los objetos externos, al fenómeno o intuición de éstos. Ni el sabor ni los colores son condiciones indispensables para que puedan convertirse en objeto de nuestros sentidos. Se hallan ligados al fenómeno A 29
como efectos, producidos de forma puramente accidental, de nuestra peculiar organización. Consiguientemente, no constituyen representaciones *a priori*, sino que se basan en una sensación y, en el caso del sabor, incluso en un sentimiento (placer o displacer), como efecto de la sensación. Nadie es capaz tampoco de representarse *a priori* un color o un sabor cualquiera. El espacio, en cambio, sólo hace referencia a la forma pura de la intuición. No incluye, pues, ninguna sensación (nada empírico) y todas las clases y determinaciones del espacio pueden, e incluso deben, ser representadas *a priori*, si han de surgir tanto conceptos de figuras como relaciones. Si las cosas son para nosotros objetos externos es sólo gracias al espacio.

cosa en sí— no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones. Pero tampoco pregunta nadie, en la experiencia, por ese correlato.

B 46 LA ESTETICA TRASCENDENTAL

Sección segunda

EL TIEMPO

[§ 4

Exposición metafísica del concepto de tiempo]

1. El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base *a priori*. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente).

A 31 2. El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene, pues, dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) [1] no puede ser suprimido.

B 47 3. En esa necesidad *a priori* se basa igualmente la posibilidad de formular principios apodícticos sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general. Este no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino simultáneos). Tales principios no pueden

[1] En A: falta el paréntesis

extraerse de la experiencia, ya que ésta no suministraría ni universalidad estricta ni certeza apodíctica. Sólo nos permitiría decir: así lo enseña la percepción común; pero no esto otro: así tiene que ser. Estos principios tienen validez como reglas bajo las cuales es posible la experiencia[1] y nos informan con anterioridad a ésta última, no a través de ella.

4. El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible. Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La A 32
representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos no puede tampoco derivarse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivar de simples conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo.

5. La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base. B 48
La originaria representación *tiempo* debe estar, pues, dada como ilimitada. Pero cuando las mismas partes y cada magnitud de un objeto sólo pueden representarse por medio de limitaciones, entonces la representación entera no puede estar dada mediante conceptos (ya que éstos contienen sólo representaciones parciales)[2], sino que debe[3] basarse en una intuición inmediata.

[§ 5

Exposición trascendental del concepto de tiempo

Puedo remitir ahora al número 3[4], donde, por razones de brevedad, he puesto bajo el epígrafe de «exposición metafísi-

[1] Leyendo, de acuerdo con Vorländer, *Erfahrung moglich ist,* en lugar de *Erfahrungen moglich sind* (N. del T.)

[2] En A: dice así el paréntesis: «(ya que en éstos van primero las repre sentaciones parciales)»

[3] Entendiendo, de acuerdo con Erdmann, *ihr... zum Grunde liegen,* en vez de *ihnen... zum Grunde liegen* (N. del T.)

[4] Kant se refiere al núm. 3 del § 4 (N. del T.)

ca» lo que es, en realidad, trascendental. Aquí añadiré que el concepto de cambio, y con él el de movimiento (como cambio de lugar), sólo es posible en la representación del tiempo y a través de ella; igualmente, que si esta representación no fuese intuición (interna) *a priori,* no habría concepto alguno, fuese el que fuese, que hiciera comprensible la posibilidad de un cambio, es decir, de una conexión de predicados contradictoriamente opuestos en una misma cosa (por ejemplo, el que una misma cosa esté y no esté en el mismo lugar). Sólo
B 49 en el tiempo, es decir, *sucesivamente,* pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas. Nuestro concepto de tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos [1] sintéticos *a priori* como ofrece la teoría general del movimiento, que es bien fecunda.]

[§ 6]

Consecuencias de estos conceptos

a) El tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. En efecto, en el primer caso sería algo que poseería realidad a pesar de no
A 33 ser un objeto real. Por lo que se refiere al segundo caso, el tiempo, en cuanto determinación o disposición inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos como condición de los mismos y ser conocido e intuido *a priori* mediante proposiciones sintéticas. Sin embargo, esto [2] último se verifica perfectamente si el tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones. En efecto, entonces podemos representarnos esta forma en la intuición interna previamente a los objetos y, por tanto, *a priori.*

b) El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro

[1] Entendiendo, de acuerdo con Erdmann, *Erkenntnisse,* en lugar de *Erkenntnis* (N. del T.)

[2] Entendiendo, según Grillo, *Dieses,* en lugar de *Diese* (N. del T.)

estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación
de fenómenos externos. No se refiere ni a una figura ni a B 50
una posición, etc., sino que determina la relación entre las
representaciones existentes en nuestro estado interior. Debido
precisamente al hecho de que esta intuición interna no nos
ofrece figura alguna, intentamos enjugar tal déficit por medio
de analogías y nos representamos la secuencia temporal acu-
diendo a una línea que progresa hasta el infinito, una línea
en la que la multiplicidad forma una serie unidimensional.
De ella deducimos todas las propiedades del tiempo, excepto
una, a saber, que las partes de la línea son simultáneas, mientras
que las del tiempo son siempre sucesivas. De ello se desprende
igualmente con claridad que la misma representación del tiempo
es una intuición, ya que todas sus relaciones pueden expresarse
en una intuición externa.

c) El tiempo es la condición formal *a priori* de todos A 34
los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda
intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori,*
a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación,
tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma,
como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora
bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición
interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo. En conse-
cuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos
los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata
de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también
la condición mediata de los externos. Si puedo afirmar *a priori* B 51
que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio
y están determinados *a priori* según las relaciones espaciales,
puedo igualmente afirmar en sentido completamente universal,
partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente
todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos,
se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones
temporales.

Si hacemos abstracción de nuestro modo de intuirnos
interiormente a nosotros mismos y de captar en nuestra facultad
de representación, a través de la intuición anterior, todas las
demás intuiciones externas y tomamos, por tanto, los objetos
tal como sean en sí mismos, entonces el tiempo no es nada.
El tiempo únicamente posee validez objetiva en relación con
los fenómenos, por ser éstos cosas que nosotros consideramos
como *objetos de nuestros sentidos.* Pero deja de ser objetivo desde A 35

el momento en que hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición, es decir, del modo de representación que nos es propio, y hablamos de *cosas en general*. Consiguientemente, el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada. Sin embargo, es necesariamente objetivo en relación con todos los fenómenos y, por tanto, en relación con todas las cosas que pueden presentarse en nuestra experiencia. No podemos decir que todas las cosas
B 52 estén en el tiempo, ya que el concepto de cosas en general prescinde de cómo sean intuidas. Ahora bien, la forma de ser intuidas es precisamente la condición bajo la cual entra el tiempo en la representación de los objetos. Si se incluye en el concepto tal condición y se afirma que todas las cosas, en cuanto fenómenos (en cuanto objetos de la intuición sensible) están en el tiempo, el principio es, *a priori*, objetivamente correcto y universal.

Sostenemos, pues, la *realidad empírica* del tiempo, es decir, su validez objetiva en relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos. Al ser siempre sensible nuestra intuición, no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté sometido a la condición del tiempo. Negamos, en cambio, a éste toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que [1] pertenezca a las cosas como condición o
A 36 propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible. Las propiedades pertenecientes a las cosas en sí nunca pueden sernos dadas a través de los sentidos. En ello consiste, pues, la *idealidad trascendental* del tiempo. Según esta idealidad, el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad
B 53 de subsistente, ni en la de inherente. Sin embargo, no hay que comparar tal idealidad, como tampoco la del espacio, con las subrepciones de la sensibilidad, ya que en este último caso se supone que el mismo fenómeno en el que esos predicados inhieren tiene realidad objetiva. Esta realidad no se da en el caso del tiempo, salvo en la medida en que es empírico,

[1] Leyendo, de acuerdo con Valentiner, *daß*, en lugar de *da* (N. del T.)

es decir, salvo en la medida en que se considera el objeto mismo, como mero fenómeno. Sobre esta cuestión puede verse la observación anterior, en la primera sección.

[§ 7]

Explicación

Contra esta teoría que concede al tiempo realidad empírica, pero le niega realidad absoluta y trascendental, he recibido de parte de hombres agudos una objeción cuya unanimidad me hace pensar que aparecerá espontáneamente en todo lector no acostumbrado a estas consideraciones. Es la siguiente: las modificaciones son reales, como lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar A 37
todos los fenómenos externos juntamente con sus modificaciones. Ahora bien, las modificaciones sólo son posibles en el tiempo. En consecuencia, el tiempo es algo real. La respuesta no ofrece ninguna dificultad. Acepto el argumento en su totalidad. El tiempo es, efectivamente, algo real, a saber, la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna, es decir, poseo realmente la representación del tiempo y la de mis determinaciones en él. El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, no B 54
en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto. Pero si yo mismo u otro pudiese intuirme sin la condición de la sensibilidad, las mismas determinaciones que ahora nos representamos como modificaciones nos suministrarían un conocimiento en el que no habría representación del tiempo, ni, por tanto, de la modificación. Consiguientemente, queda la realidad empírica del tiempo como condición de toda experiencia nuestra. Según la mencionada teoría, es la realidad absoluta la que no se le concede. El tiempo no es más que la forma de nuestra intuición interna[k]. Si

[k] Puedo decir, claro está, que mis representaciones son sucesivas. Pero esto sólo quiere decir que tenemos conciencia de ellas como situadas en una secuencia temporal, es decir, somos conscientes de ellas de acuerdo con la forma de nuestro sentido interno. No por ello el tiempo es algo en sí mismo, ni tampoco una determinación objetivamente inherente a las cosas. (Nota de Kant)

A 38 quitamos de él la peculiar condición de nuestra sensibilidad, desaparece el mismo concepto de tiempo; no es inherente a los objetos mismos, sino simplemente al sujeto que los intuye.

Pero la razón por la que esa objeción es presentada con tal unanimidad y, además, por quienes, sin embargo, no
B 55 tienen nada convincente que objetar frente a la doctrina de la idealidad del espacio, consiste en lo siguiente: no creían poder probar apodícticamente la realidad absoluta del espacio porque se les opone el idealismo, según el cual no es posible demostrar estrictamente la realidad de objetos exteriores; por el contrario, la realidad del objeto de nuestro sentido interno (yo mismo y mi estado) es inmediatamente clara a través de la conciencia. Los objetos exteriores podían constituir una mera apariencia. El objeto interno posee, en cambio, según creen ellos, algo innegablemente real. Pero no pensaron que, aunque no se pueda negar la realidad de ambas clases de objetos en cuanto representaciones, las dos se refieren sólo al fenómeno. Este tiene dos lados: uno en el que el objeto es considerado en sí mismo (independientemente del modo de intuirlo, razón por la cual su naturaleza permanece siempre problemática); otro en el que se tiene en cuenta la forma de intuir ese objeto, forma que, si bien pertenece real y necesariamente al fenómeno, no ha de buscarse en el objeto mismo, sino en el sujeto al que éste se manifiesta.

Tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir *a priori* diferentes conocimientos
A 39 sintéticos, como lo muestra de modo particularmente brillante
B 56 la matemática pura en lo referente al conocimiento del espacio y sus relaciones. Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori*. Al ser simples condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento *a priori* se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas. Unicamente los fenómenos constituyen el terreno de su validez. Si se va más allá de este terreno, dichas fuentes dejan de usarse objetivamente. Por otra parte, esa realidad [1] del espacio y del tiempo deja intacta la certeza

[1] Según Erdmann, hay que entender aquí por realidad «la puramente empírica, no absoluta» (N. del T.)

del conocimiento empírico, ya que poseemos de éste último la misma seguridad si dichas formas son necesariamente inherentes a las cosas en sí mismas que si son sólo inherentes a la intuición que de ellas tenemos. Quienes, por el contrario, sostienen la realidad absoluta del espacio y del tiempo, sea como subsistente, sea como inherente, tienen que estar en desacuerdo con los principios de la misma experiencia. En efecto, si se deciden por lo primero (partido que suelen tomar los que investigan matemáticamente la naturaleza), se ven obligados a admitir dos no-seres eternos y subsistentes por sí mismos (espacio y tiempo) que existen (aunque no exista nada real) sólo para contener en sí todo lo real. Si se deciden por lo segundo (partido que toman algunos metafísicos que estudian la naturaleza) y consideran espacio y tiempo como A 40
relaciones entre fenómenos (coexistentes o sucesivos), como relaciones abstraídas de la experiencia, si bien confusamente B 57
representadas en tal separación, tienen que negar la validez, o al menos la certeza apodíctica, a las doctrinas matemáticas *a priori* respecto de las cosas reales (por ejemplo, en el espacio). En efecto, la certeza apodíctica no se da *a posteriori* y los conceptos *a priori* de espacio y tiempo constituyen, según esa opinión, simples productos de la imaginación, productos cuya fuente ha de buscarse efectivamente en la experiencia; a partir de las relaciones abstraídas de ésta última, la imaginación ha elaborado algo que, si bien contiene lo universal de esas relaciones, no puede existir sin las restricciones que la naturaleza ha ligado a ellas. Los primeros consiguen despejar el terreno de los fenómenos en favor de las afirmaciones de carácter matemático. Se enredan enormemente, en cambio, a causa de esas mismas condiciones, cuando el entendimiento quiere sobrepasar dicho terreno. Los segundos consiguen, respecto de esto último, que las representaciones de espacio y tiempo no les estorben cuando quieren enjuiciar los objetos simplemente en relación con el entendimiento y no en cuanto fenómenos. Pero no pueden, en cambio, dar razón de la posibilidad de conocimientos matemáticos *a priori* (ya que carecen de una intuición *a priori* verdadera y objetivamente válida), ni hacer concordar de forma necesaria las proposiciones empíri- A 41 B 58
cas y las afirmaciones matemáticas. En la teoría que sobre la naturaleza de esas dos formas originarias de la sensibilidad sostenemos nosotros, quedan allanadas ambas dificultades.

Finalmente, que la estética trascendental no puede conte-

ner más que esos dos elementos, espacio y tiempo, se desprende claramente del hecho de que todos los demás conceptos pertenecientes a la sensibilidad —incluido el del movimiento, que reúne ambos elementos— presuponen algo empírico. El movimiento presupone la percepción de algo móvil. Ahora bien, en el espacio, considerado en sí mismo, no hay nada móvil. Consiguientemente, lo móvil tiene que ser algo que *sólo* se halla *en el espacio gracias a la experiencia*. Es, por tanto, un dato empírico. Precisamente por ello tampoco puede la estética trascendental contar entre sus datos *a priori* el concepto de cambio, ya que no es el tiempo mismo lo que cambia, sino algo contenido en el tiempo. Para ello se requiere, pues, la percepción de alguna existencia y de la sucesión de sus determinaciones, es decir, se requiere la experiencia.

B 59 [§ 8]

Observaciones generales sobre la estética trascendental

I[1]. Si queremos evitar toda falsa interpretación del conocimiento sensible, será necesario primero explicar, lo más claramente posible, cuál es nuestra opinión con respecto a
A 42 la naturaleza básica de dicho conocimiento.

Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesaria-

[1] En A: falta el número «I»

mente ha de convenir a todos los seres. Nosotros únicamente
nos ocupamos de nuestro modo de percibir. El espacio y
el tiempo son sus formas puras; la sensación es su materia. B 60
Las primeras podemos conocerlas sólo *a priori*, es decir, previa-
mente a toda percepción efectiva, y por ello se llaman intuicio-
nes puras. A la segunda se debe, en cambio, lo que en nuestro
conocimiento se llama *a posteriori*, es decir, intuición empírica.
Aquéllas son inherentes, con absoluta necesidad, a nuestra
sensibilidad, sean cuales sean nuestras sensaciones, que pueden A 43
ser muy diferentes. Aunque fuéramos capaces de aclarar al
máximo esa nuestra intuición, no por ello estaríamos más
cerca del carácter de los objetos en sí mismos. Pues, en cualquier
caso, sólo llegaríamos a conocer perfectamente nuestro modo
de intuir, esto es, nuestra sensibilidad, pero sometida ésta
siempre a las condiciones de espacio y tiempo, originariamente
inherentes al sujeto. El más claro conocimiento del fenómeno
de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado,
jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos.

Sostener, pues, que toda nuestra sensibilidad no es más
que la confusa representación de las cosas, una representación
que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas,
pero que las contendría en una masa de características y repre-
sentaciones parciales que no distinguimos conscientemente,
constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad
y de fenómeno, una falsificación que inutiliza y vacía toda
la teoría relativa a estos conceptos. La diferencia entre una
representación clara y otra confusa es puramente lógica y B 61
no afecta a su contenido. El concepto de *derecho*, del que
el entendimiento sano hace uso, contiene indudablemente todo
lo que la especulación más sutil es capaz de desarrollar a
partir de él, pero en el uso común y práctico no se tiene
conciencia de las diversas representaciones incluidas en este
pensamiento [1]. Por ello no puede decirse que el concepto
común sea sensible ni que contenga un mero fenómeno, ya A 44
que el derecho no puede manifestarse, sino que tenemos su
concepto en el entendimiento y representa una propiedad (la
propiedad moral) de las acciones, una propiedad que pertenece
a éstas en sí mismas. Por el contrario, la representación de
un *cuerpo* en la intuición no contiene absolutamente nada que

[1] Traduciendo de acuerdo con la cuarta edición original *diesem Gedanken*, en lugar de *diesen Gedanken* (N. del T.)

pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta. Esta receptividad de nuestra facultad cognoscitiva se llama sensibilidad y es completamente distinta del conocimiento del objeto en sí mismo, aun en el caso de que pudiera penetrarse hasta el fondo de dicho fenómeno.

La filosofía de Leibniz y Wolf ha introducido, pues, un punto de vista completamente equivocado en todas las investigaciones sobre la naturaleza y sobre el origen de nuestro conocimiento al considerar la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como puramente lógica, siendo así que es evidentemente trascendental. Tal diferencia no afecta sólo a
B 62 la forma de la claridad o confusión, sino al origen y contenido de los conocimientos. De modo que, a través de la sensibilidad, no sólo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto. Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno.

A 45 Por lo común, establecemos en los fenómenos una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de modo accidental y no es válido en relación con la sensibilidad en general, sino en relación con una especial posición o estructura de éste o aquel sentido. Decimos de la primera forma de conocimiento que representa el objeto en sí mismo; de la segunda decimos que representa tan sólo el fenómeno del objeto en sí mismo. Pero tal diferencia es puramente empírica. Si nos quedamos en esa diferencia (como suele ocurrir) y consideramos aquella intuición empírica, no como mero fenómeno a su vez (como debiera ocurrir), donde no se encuentra nada que afecte a una cosa en sí misma, entonces se ha perdido nuestra distinción trascendental. Entonces pensamos conocer cosas en sí mismas, a pesar de que en ningún lugar del mundo de los sentidos,
B 63 ni siquiera en las más profundas investigaciones de sus objetos, nos ocupamos más que de fenómenos. Así, llamaremos al arco iris un mero fenómeno cuando se mezclan el sol y la lluvia y diremos que ésta última es la cosa en sí. Esto es

correcto si entendemos la lluvia en sentido puramente físico, es decir, como algo que pertenece a la experiencia general y que, sea cual sea su posición respecto de los sentidos, se halla determinado en la intuición así y no de otro modo. Pero si tomamos este elemento empírico en general y preguntamos, sin atender a su acuerdo o desacuerdo con el sentido de cada A 46 hombre, si tal elemento representa también un objeto en sí mismo (no las gotas de lluvia, ya que éstas, en cuanto fenómenos, son ya objetos empíricos), la pregunta sobre la relación que la representación guarde con el objeto se convierte en trascendental, y no solamente esas gotas son simples fenómenos, sino que incluso su figura redonda, incluso el espacio en que caen, no son nada en sí mismos, sino simples modificaciones o fundamentos de nuestra intuición sensible. Pero el objeto trascendental permanece desconocido para nosotros.

La segunda cuestión importante de nuestra estética trascendental consiste en que no sólo consiga una acogida favorable como mera hipótesis verosímil, sino que sea tan cierta e indudable como pueda exigirse de una teoría que ha de servir de *organon*. Con el fin de que esa certeza se haga plenamente convincente, queremos elegir algún caso cuya validez salte a la vista [y pueda aumentar la claridad de lo dicho en § 3]. B 64

Supongamos que espacio y tiempo son en sí mismos objetivos y que constituyen condiciones de posibilidad de las cosas en sí mismas. Ante todo, vemos que de ambos, y especialmente del espacio, derivan multitud de proposiciones *a priori* apodícticas y sintéticas. Por ello examinaremos aquí preferentemente el espacio a modo de ejemplo. Dado que las proposiciones de la geometría son sintéticas *a priori* y conocidas con certeza apodíctica, formulo la pregunta siguiente: ¿de dónde A 47 sacamos semejantes proposiciones y en qué se apoya nuestro entendimiento para llegar a tales verdades absolutamente necesarias y universalmente válidas? No puede ser sino de conceptos o de intuiciones. Ambos están dados o bien *a priori,* o bien *a posteriori.* Los últimos, es decir, los conceptos empíricos, al igual que aquello en que se basan —la intuición empírica—, no pueden dar lugar a proposición sintética alguna, a no ser que sea, a su vez, meramente empírica, es decir, una proposición de la experiencia, una proposición que, consiguientemente, jamás puede contener ni necesidad ni absoluta universalidad, propiedades que constituyen, sin embargo, lo característico de las proposiciones geométricas. El primero y único medio

sería llegar a tales conocimientos mediante simples conceptos o mediante intuiciones *a priori*. Ahora bien, es claro que,
B 65 partiendo de puros conceptos, sólo se obtienen conocimientos analíticos, no sintéticos. Tomemos la siguiente proposición: «Dos líneas rectas no pueden encerrar espacio alguno»; no permiten, pues, construir una figura; tratemos ahora de deducirlo partiendo del concepto de línea recta o del concepto del número dos. O bien tomemos esta otra proposición: «Tres líneas rectas permiten construir una figura», e intentemos, igualmente, deducirla partiendo sólo de tales conceptos. Son inútiles todos los esfuerzos. Nos vemos obligados a recurrir a la intuición, como hace siempre la misma geometría. Nos damos, pues, un objeto en la intuición. Pero, ¿de qué clase
A 48 de intuición pura se trata: *a priori* o empírica? Si fuera empírica, jamás podría derivar de ella una proposición que tuviera validez universal y, mucho menos, que fuese apodíctica, ya que la experiencia nunca puede proporcionar tales proposiciones. Tenemos, pues, que darnos el objeto *a priori* en la intuición y basar en él nuestra proposición sintética. Si no hubiese en nosotros una facultad de intuir *a priori;* si esta condición subjetiva no fuese, a la vez, por su forma, la condición universal *a priori* requerida indispensablemente para hacer posible el objeto de esa intuición (externa) misma; si el objeto (el triángulo) fuera algo en sí mismo, sin relación con nosotros como sujetos, ¿cómo podríamos decir que lo que se halla necesariamente en nosotros como condición subjetiva para formar un triángulo pertenece también, de modo necesario, al triángulo en sí mismo? Pues no podemos añadir a nuestros conceptos
B 66 (de tres líneas) nada nuevo (la figura) que tenga que hallarse necesariamente en el objeto, ya que éste no viene dado a través de nuestro conocimiento, sino con anterioridad al mismo. Si, pues, el espacio (e igualmente el tiempo) no fuese una simple forma de nuestra intuición, una forma que contiene las condiciones *a priori* sin las cuales no serían posibles para nosotros los objetos exteriores (que nada serían en sí mismos prescindiendo de esas condiciones subjetivas), no podríamos
A 49 establecer nada sintéticamente *a priori* sobre dichos objetos exteriores. Por tanto, no sólo es posible o probable que espacio y tiempo sean, en cuanto condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), puras condiciones subjetivas de toda intuición humana, sino que es indudablemente cierto. Por ello, todos los objetos son meros fenómenos respecto

de dichas condiciones, no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos. Esta es, igualmente, la razón de que pueda decirse mucho *a priori* sobre lo que se refiere a la forma de los fenómenos y de que no pueda hacerse la menor afirmación sobre la cosa en sí misma que pueda servir de base a dichos fenómenos.

[II. La siguiente observación puede servir de modo especial con vistas a confirmar la teoría de la idealidad del sentido, tanto externo como interno, es decir, la teoría de que todos los objetos de los sentidos son puros fenómenos: todos los elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición (se exceptúan, pues, los sentimientos de placer y displacer y la voluntad, que no constituyen conocimientos) incluyen solamente meras relaciones de lugar (extensión) en una intuición, de cambio de lugar (movimiento) y leyes por B 67
las que se rige ese cambio (fuerzas motrices). Lo que está presente en el lugar o lo que actúa en las cosas mismas independientemente del cambio de lugar, no nos es dado a través de la intuición. Ahora bien, por medio de simples relaciones no se conoce una cosa en sí misma. Hay que concluir, pues, que, desde el momento en que no se nos dan a través del sentido externo más que representaciones de relación, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo. Lo mismo ocurre con la intuición interna. No se trata sólo de que en esta última las representaciones de los *sentidos externos* constituyan la verdadera materia con la que ocupamos nuestro psiquismo, sino que el tiempo en el que situamos dichas representaciones —tiempo que, a su vez, precede a la conciencia de las mismas en la experiencia y les sirve de base en cuanto condición formal de nuestro modo de situarlas en el psiquismo— contiene ya relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que coexiste con lo sucesivo (lo permanente). Ahora bien, lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una intuición y, si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto en el psiquismo, no puede ser otra cosa que la manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguiente- B 68
mente, por sí mismo. Esto es, se trata de un sentido que, por su forma, es interno. Todo lo que es representado por

un sentido es, en esa misma medida, siempre fenómeno. Por consiguiente, o bien habría que rechazar la existencia de un sentido interno, o bien el sujeto que es objeto de dicho sentido únicamente podría ser representado por éste como fenómeno, no como el sujeto juzgaría de sí mismo si su intuición fuera simple actividad espontánea, es decir, si su intuición fuera intelectual. Toda la dificultad reside sólo en saber cómo puede un sujeto intuirse interiormente a sí mismo. Ahora bien, esta dificultad es común a toda teoría. La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la *actividad espontánea*, la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la interna percepción de la diversidad previamente dada en el sujeto, y el modo según el cual se da en el psiquismo tal diversidad de forma no espontánea tiene que llamarse, habida cuenta de esta diferencia, sensibilidad. Si la capacidad de adquirir conciencia de sí tiene que buscar (aprehender) lo que se halla en el psiquismo, dicha capacidad tiene que afectar a éste último, y sólo así puede dar lugar a una intuición de sí mismo. Pero la forma de tal intuición, que se halla previamente en el psiquismo, establece, en la representación del tiempo, el modo de
B 69 estar reunido lo diverso en el psiquismo, ya que entonces éste se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo.

III. Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*. En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*. Así, por ejemplo, no digo que los cuerpos simplemente *parecen* estar fuera de mí o que mi alma *parece* estar dada sólo en mi autoconciencia, cuando afirmo que la cualidad de espacio y tiempo (de acuerdo con la cual,

como condición de su existencia, pongo los cuerpos y el alma) no reside en tales objetos, sino en mi modo de intuir. Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno[k]. Pero no sucede tal cosa B 70
según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Al contrario, es imposible evitar que todo quede convertido en mera *apariencia* cuando se atribuye *realidad objetiva* a esas formas de representación. En efecto, si consideramos espacio y tiempo como propiedades que, de ser posibles, tienen que hallarse en cosas en sí y pensamos, además, en los absurdos en que nos enredamos (ya que, admitimos que, incluso tras haber sido eliminadas todas las cosas existentes, quedan dos cosas infinitas que no son sustancias ni algo realmente inherente a éstas, pero sí algo que existe, es más, algo B 71
que condiciona necesariamente la existencia de todas las cosas), entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia. Más todavía, nuestra propia existencia, que de esta forma dependería de la realidad subsistente de un no-ser como el tiempo, debería igualmente convertirse en pura apariencia, absurdo del que, hasta el presente, nadie ha querido hacerse responsable.

IV. Dado que en la teología natural se piensa un objeto que no sólo no es para nosotros objeto de intuición, sino que no puede ser objeto de intuición sensible para sí mismo, se ha procedido cuidadosamente a eliminar de toda su intuición (pues todo su conocimiento ha de ser intuición y no *pensamiento,* que es siempre limitado) las condiciones temporales y espaciales. Pero ¿con qué derecho puede hacerse

[k] Los predicados del fenómeno pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden B 70
asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal apariencia añade al objeto *en sí* algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto. Así ocurre, por ejemplo, con las dos asas primitivamente atribuidas a Saturno. Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno. Está, pues, justificado el asignar los predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso apariencia alguna. Si atribuyo, en cambio, la rojez a la rosa *en sí,* las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos exteriores *en sí,* sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia. (Nota de Kant)

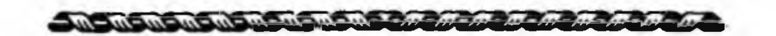
esto si espacio y tiempo han sido previamente convertidos en formas de las cosas en sí mismas y, además, como formas que, en cuanto condiciones *a priori* de la existencia de las cosas, subsistirían incluso en el caso de haber suprimido éstas últimas. En efecto, como condiciones de toda existencia, deberían serlo también de la existencia de Dios. Si no queremos
B 72 hacer de espacio y tiempo formas objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestra forma de intuir, tanto externa como interna. Esta forma de intuir se llama sensible por *no* ser *originaria,* es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto.

Tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en espacio y tiempo al marco de la sensibilidad humana. Es posible que todo ser pensante finito coincida necesariamente con el hombre en este punto, aunque no podemos resolver esta cuestión. Pero no por esa validez general deja de ser sensibilidad, ya que no es intuición originaria *(intuitus originarius),* sino derivada *(intuitus derivativus)* y, por consiguiente, no se trata de una intuición intelectual. Por la razón antes mencionada, tal intuición parece convenir únicamente al ser primordial, jamás a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados), es dependiente. De todos modos, esta última observación a nuestra teoría estética debe ser considerada, no como una demostración, sino como simple aclaración.

B 73 *Conclusión de la estética trascendental*

Tenemos ya, en las puras intuiciones *a priori* —espacio y tiempo— una de las partes requeridas para solucionar el problema general de la filosofía trascendental: *¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?* Cuando desde tales intuiciones queremos sobrepasar con un juicio *a priori* el concepto dado, encontramos algo que no puede ser descubierto *a priori* en el concepto, pero sí en la intuición que le corresponde, y

ese algo puede ligarse sintéticamente a dicho concepto. Sin embargo, por esta misma razón, esos juicios no pueden nunca ir más allá de los objetos de los sentidos y únicamente poseen validez si se aplican a objetos de experiencia posible.]



A 50
B 74

DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS

Segunda Parte

LA LOGICA TRASCENDENTAL

INTRODUCCION

IDEA DE UNA LOGICA TRASCENDENTAL

I

La lógica en general

Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos *da* un objeto; a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo). La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos. Ambos elementos son, o bien puros, o bien empíricos. Son *empíricos* si contienen una sensación (la cual presupone la presencia efectiva del objeto). Son *puros* si no hay en la representación mezcla alguna de sensación. Podemos llamar a ésta última la materia del conocimiento sensible. La intuición pura únicamente contiene,
B 75 pues, la forma bajo la cual intuimos algo. El concepto puro

no contiene, por su parte, sino la forma bajo la cual pensamos A 51
un objeto en general. Tanto las intuiciones puras como los conceptos puros sólo son posibles *a priori,* mientras que las intuiciones empíricas y los conceptos empíricos únicamente lo son *a posteriori.*

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser *sensible,* es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento.* Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir B 76
de la unión de ambos. Mas no por ello hay que confundir su contribución respectiva. Al contrario, son muchas las razones para separar y distinguir cuidadosamente una de otra. A 52
Por ello distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, respecto de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, de la lógica.

La lógica, por su parte, sólo puede ser considerada desde una doble perspectiva: como lógica de lo general o como lógica del peculiar uso del entendimiento. La primera incluye las reglas absolutamente necesarias del pensar, aquéllas sin las cuales no es posible uso alguno del entendimiento. Se refiere, pues, a éste sin tener en cuenta la diferencia de los objetos a los que pueda dirigirse. La lógica del uso peculiar del entendimiento comprende las reglas para pensar correctamente sobre cierta clase de objetos. La primera podemos llamarla lógica de los elementos. La última podemos denominarla el *organon* de tal o cual ciencia. La última suele estudiarse en las escuelas como propedéutica de las ciencias, a pesar de ser algo que la razón, de acuerdo con su proceder, alcanza

en último lugar, cuando dicha ciencia particular ya está acabada hace tiempo y no necesita para su corrección y perfección más que un repaso final. En efecto, hay que poseer ya un
B 77 notable conocimiento de los objetos cuando se quieren señalar las reglas sobre el modo de constituirse una ciencia de los mismos.

La lógica general es, o bien lógica pura, o bien lógica aplicada. En la primera hacemos abstracción de todas las condi-
A 53 ciones empíricas bajo las cuales actúa nuestro entendimiento, por ejemplo, del influjo de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, de la fuerza de la costumbre, de la inclinación, etc., y, consiguientemente, también de las fuentes de prejuicios; más todavía, incluso de todas las causas de que podamos derivar o parezcan surgir ciertos conocimientos. Pues tales causas únicamente incumben al entendimiento si éste es empleado bajo ciertas circunstancias y, para conocer éstas últimas, hace falta la experiencia. Por tanto, una *lógica general pura* sólo tiene que ver con principios *a priori* y es un *canon* del *entendimiento* y de la razón, aunque sólo en relación con el aspecto formal de su uso, sea cual sea el contenido (empírico o trascendental). Se llama *aplicada* la *lógica general* cuando se dirige a las reglas de uso del entendimiento bajo las condiciones empíricas subjetivas que la psicología nos enseña. Esta lógica posee, pues, principios empíricos, si bien es general en la medida en que se refiere al uso del entendimiento sin atender a las diferencias de los objetos. Por ello no es ni un canon del entendimiento en general ni un organon
B 78 de ciencias particulares, sino simplemente un catártico del entendimiento común.

Hay que separar, pues, completamente la parte de la lógica general que debe constituir la doctrina pura de la razón
A 54 respecto de aquella otra parte que forma la lógica aplicada (aunque siga siendo general). Sólo la primera es ciencia en sentido propio, aunque concisa y árida, como lo exige una exposición metódica de la doctrina de los elementos del entendimiento. En esta ciencia los lógicos deben, pues, tener siempre presentes las dos reglas siguientes:

1) como lógica general, hace abstracción de todo contenido del conocimiento del entendimiento, así como de la diversidad de sus objetos, y no tiene que ver sino con la simple forma del pensar;

2) como lógica pura, no posee principios empíricos, es decir, no toma nada (contra lo que a veces se cree) de la psicología, la cual no ejerce, consiguientemente, ningún influjo sobre el canon del entendimiento. La lógica pura es una doctrina demostrada y todo tiene que ser en ella cierto enteramente *a priori.*

Lo que llamo lógica aplicada es (frente al sentido habitual de esta palabra, sentido según el cual dicha lógica tiene que contener ciertos ejercicios cuyas reglas suministra la lógica pura) una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario en concreto, esto es, bajo las fortuitas condiciones del sujeto, condiciones que pueden impedir o B 79
favorecer dicho uso y que sólo pueden ser dadas, en su totalidad, de modo empírico. La lógica aplicada trata de la atención, de sus obstáculos [1] y consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc. La lógica general y pura guarda con esta lógica aplicada la misma relación que la moral pura —que sólo contiene las leyes éticas necesarias A 55
de una voluntad libre en general— respecto de la doctrina de la virtud propiamente dicha, la cual considera esas leyes teniendo en cuenta los obstáculos de los sentimientos, inclinaciones y pasiones a los que los hombres se hallan sometidos en mayor o menor grado. La doctrina de la virtud no es capaz de proporcionar una ciencia verdadera y demostrada, ya que, al igual que la lógica aplicada, tiene que servirse de principios empíricos y psicológicos.

II

La lógica trascendental

La lógica general abstrae, como hemos visto, de todo contenido del conocimiento, esto es, de toda relación de éste último con el objeto. Sólo considera la forma lógica de la relación que guardan entre sí los conocimientos, es decir, la forma del pensamiento en general. Ahora bien, al haber tanto intuiciones puras como empíricas (según demuestra la

[1] Leyendo, de acuerdo con Erdmann, *Hindernissen*, en lugar de *Hindernis* (N. del T.)

estética trascendental), podríamos igualmente encontrar una distinción entre el pensamiento puro de los objetos y el pensa-
B 80 miento empírico de los mismos. En este caso habría una lógica en la que no se abstraería de todo contenido de conocimiento, ya que una lógica que únicamente contuviera las reglas del pensamiento puro de un objeto excluiría sólo [1] los conocimientos de contenido empírico. Semejante lógica se ocuparía tam-
A 56 bién del origen de nuestro conocimiento de los objetos, en cuanto que no se puede atribuir tal origen a esos objetos. La lógica general nada tiene, en cambio, que ver con el origen del conocimiento, sino que simplemente considera las representaciones —sean originariamente *a priori* en nosotros o vengan dadas sólo empíricamente— de acuerdo con las reglas según las cuales el entendimiento las relaciona mutuamente cuando piensa. La lógica general sólo trata, pues, de la forma intelectual asignable a las representaciones, sea cual sea el origen de éstas.

Haré ahora una observación que debe tenerse presente y cuya influencia se extiende a todas las consideraciones que siguen: no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (lo que equivale a la posibilidad del conocimiento o al uso de éste *a priori*), sino sólo aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo
B 81 son. Por ello, ni el espacio ni ninguna determinación geométrica *a priori* del mismo constituye una representación trascendental. Sólo puede llamarse representación trascendental el conocimiento de que tales representaciones no poseen origen empírico, por una parte, y, por otra, la posibilidad de que, no obstante, se refieran [2] *a priori* a objetos de la experiencia. De la misma forma sería también trascendental el uso del espacio aplicado a objetos en general. Pero si se aplica sólo a los objetos de los sentidos, tal uso se llama empírico. La
A 57 diferencia entre lo empírico y lo trascendental sólo corresponde, pues, a la crítica del conocimiento y no afecta a la relación entre éste y su objeto.

Con la esperanza, pues, de que haya tal vez conceptos

[1] Entendiendo, con Adickes, *würde bloß alle... ausschließen,* en lugar de *würde alle... ausschließen* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *beziehen können,* en lugar de *beziehen könne* (N. del T.)

que se refieran *a priori* a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino simplemente en cuanto actos del entendimiento puro —actos que son, por tanto, conceptos, pero de origen no empírico ni estético—, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del conocimiento puro intelectual [1] y racional, un conocimiento a través del cual pensamos los objetos plenamente *a priori*. Semejante ciencia, que determinaría el origen, la amplitud y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental*, ya que sólo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren [2] a B 82 objetos *a priori*, a diferencia de lo que hace la lógica general, que se refiere indistintamente a conocimientos racionales, tanto empíricos como puros.

III

División de la lógica general en analítica y dialéctica

La antigua y conocida pregunta, con la que se creía poner en apuros a los lógicos y con la que se intentaba llevarlos a una situación tal, que, o bien tuvieran que acogerse a un deplorable sofisma, o bien tuvieran que reconocer su ignorancia y, consiguientemente, la vacuidad de todo su arte, es ésta: A 58 *¿qué es la verdad?* Se concede y se presupone la definición nominal de verdad, a saber, la conformidad del conocimiento con su objeto. Pero se pretende saber cuál es el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento.

Saber qué es lo que hay que preguntar razonablemente constituye ya una notable y necesaria prueba de sagacidad y de penetración. En efecto, cuando la pregunta es en sí misma absurda y requiere contestaciones innecesarias, supone a veces el inconveniente, además de deshonrar a quien la formula, de inducir al oyente incauto a responder de forma igualmente absurda, ofreciendo ambos el espectáculo ridículo B 83

[1] Leyendo, de acuerdo con Erdmann, *Verstandes—*, en lugar de *Verstandes* (N. del T.)

[2] Entendiendo, con Erdmann, *werden,* en lugar de *wird* (N. del T.)

de —como decían los antiguos— ordeñar uno al chivo mientras el otro sostiene la criba.

Si la verdad consiste en la conformidad de un conocimiento con su objeto, éste tiene que ser distinguido de otros en virtud de tal conformidad. Pues un conocimiento que no coincide con el objeto al que es referido, es falso, aunque dicho conocimiento contenga algo que pueda valer respecto de otros objetos. Un criterio universal de verdad sería aquel que tuviera validez para todos los conocimientos, independientemente de la diversidad de sus objetos. Ahora bien, dado que este criterio hace abstracción de todo contenido del conoci-
A 59 miento (de la relación con su objeto) y dado que la verdad se refiere precisamente a tal contenido, es evidente lo absolutamente imposible y lo absurdo de preguntar por un distintivo de la verdad de ese contenido cognoscitivo. Queda clara, consiguientemente, la imposibilidad de señalar un criterio de verdad que sea, a la vez, suficiente y universal. Como ya antes hemos llamado materia al contenido de un conocimiento, tendremos que concluir: por lo que a la materia concierne, no puede exigirse ningún criterio general sobre la verdad del conocimiento, puesto que tal criterio es en sí mismo contradictorio.

Por lo que se refiere al conocimiento concerniente a la mera forma (prescindiendo de todo contenido), es, en cam-
B 84 bio, manifiesto que una lógica tiene que exponer, en la medida en que presenta las reglas generales y necesarias del entendimiento, unos criterios de verdad con esas mismas reglas. En efecto, lo que se opone a ellas es falso, ya que el entendimiento se halla entonces en contradicción con sus reglas generales de pensamiento, es decir, consigo mismo. Sin embargo, tales criterios afectan sólo a la forma de la verdad, esto es, del pensamiento en general, y son, en este sentido, perfectamente correctos, pero no suficientes. Pues aunque un conocimiento esté enteramente de acuerdo con la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede seguir estando en contradicción con su objeto. Por consiguiente, el criterio meramente lógico de verdad —la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento
A 60 y de la razón— constituye una *conditio sine qua non*, esto es, una condición negativa de toda verdad. Pero la lógica no pasa de aquí. Carece de medios para detectar un error que no afecte a la forma, sino al contenido.

La lógica general descompone toda la labor formal

del entendimiento y de la razón en sus elementos y los expone como principios de toda apreciación lógica de nuestro conocimiento. Esta parte de la lógica puede llamarse, pues, analítica y, por ello mismo, constituye una prueba —al menos negativa— de la verdad, en cuanto que, antes de investigar el conocimiento en lo concerniente a su contenido, hay que examinar y evaluar la forma del mismo a la luz de estas reglas, a fin de determinar si tal conocimiento contiene [1] una verdad positiva respecto del objeto. Sin embargo, la mera forma del conocimiento B 85
está lejos, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, de ser suficiente para determinar la verdad material (objetiva) del conocimiento. Por ello no puede nadie atreverse a formular juicios sobre los objetos con la simple lógica ni afirmar algo sobre ellos antes de haber obtenido información fidedigna con independencia de la lógica, a fin de tratar de ligar y de utilizar luego tal información en un todo coherente a la luz de las leyes lógicas, o mejor todavía, a fin de examinar la información de acuerdo con esas leyes. No obstante, hay algo tan tentador en la posesión de ese arte ficticio que suministra a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento, a pesar de ser quizá muy pobre y vacío su contenido, que A 61
aquella lógica general, que constituye simplemente un *canon* destinado a enjuiciar, es empleada como *organon* destinado a la producción efectiva, al menos en apariencia, de afirmaciones objetivas. Con lo cual se comete, de hecho, un abuso. Empleada de esta forma, como pretendido organon, la lógica general recibe el nombre de *dialéctica*.

Por muy diferente que haya sido la acepción en que los antiguos tomaron la ciencia o el arte de la dialéctica, se puede colegir, partiendo de la forma en que efectivamente la empleaban, que no significaba para ellos sino la *lógica de* B 86
la apariencia. Se trataba de un arte sofístico para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus ficciones intencionadas, de modo que se imitaba el método del rigor que prescribe la lógica en general y se utilizaba su tópica para encubrir cualquier pretensión vacía. Se puede, pues, anotar, como advertencia segura y útil, que la lógica general, *considerada como organon*, es siempre una lógica de la apariencia, esto es, una lógica dialéctica. La lógica no nos suministra información alguna sobre el contenido del conocimiento, sino sólo sobre las condicio-

[1] Leyendo, con Vorländer, *enthalte*, en lugar de *enthalten* (N. del T.)

nes formales de su conformidad con el entendimiento, condiciones que son completamente indiferentes respecto de los objetos. Por tal motivo, la pretensión de servirse de ella como de un instrumento *(organon)* encaminado a extender o ampliar, al menos ficticiamente, los conocimientos, desemboca
A 62 ca en una pura charlatanería, en afirmar, con cierta plausibilidad, cuanto a uno se le antoja, o en negarlo a capricho.

Semejante enseñanza está en absoluto desacuerdo con la dignidad de la filosofía. Por ello se ha preferido asignar a la lógica el nombre de dialéctica, en cuanto *crítica de la apariencia dialéctica,* y éste es el sentido en que queremos que se entienda también aquí.

IV

B 87

DIVISIÓN DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL EN ANALÍTICA TRASCENDENTAL Y DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (al igual que hicimos antes con la sensibilidad en la estética trascendental) y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento. Ahora bien, el uso de este conocimiento puro se basa en la condición siguiente: que se nos den en la intuición objetos a los que pueda [1] aplicarse. En efecto, sin intuiciones todo nuestro conocimiento carece de objetos y, consiguientemente, se halla enteramente vacío. La parte de la lógica trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado es, pues, la analítica trascendental y constituye, a la vez, una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento
A 63 puede estar en contradicción con ella sin perder, al mismo tiempo, todo contenido, esto es, toda relación con algún objeto y, consiguientemente, toda verdad. Sin embargo, resulta muy atractivo y tentador el servirse de esos conocimientos puros del entendimiento y de esos principios por sí solos, e incluso el utilizarlos más allá de los límites de la experiencia, que es, no obstante, la única que puede suministrarnos la materia

[1] Leyendo, con Erdmann, *könne,* en lugar de *können* (N. del T.)

(objetos) a la que pueden aplicarse dichos conceptos puros B 88
del entendimiento. Por ello corre peligro éste último de efectuar, a base de vacías sutilezas, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro y de formular juicios indiscriminadamente sobre objetos que no nos son dados, e incluso sobre objetos que quizá no se nos pueden dar de ningún modo. Teniendo, pues, en cuenta que esa analítica no debería ser, en realidad, sino un canon destinado a enjuiciar el uso empírico, se hace de ella un empleo abusivo cuando la hacemos valer como organon de uso universal e ilimitado, cuando nos aventuramos a juzgar sintéticamente, a afirmar y decidir, con el simple entendimiento puro, sobre objetos en general. En este caso, sería, pues, dialéctico el uso del entendimiento puro. Consiguientemente, la segunda parte de la lógica trascendental tiene que ser una crítica de esa apariencia dialéctica. Esta parte se llama dialéctica trascendental, no como arte de producir dogmáticamente semejante apariencia (un arte que, desgraciadamente, es muy corriente en no pocas fantasmagorías metafísicas), sino como una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico. Esta crítica tiene como finalidad descubrir la falsa apariencia de las infundadas pretensiones del entendimiento y reducir su ambición de inventar y de ampliar —efectos que pretende conseguir a base de meros principios trascendentales—, rebajando tales pretensiones al rango de simple juicio y al de defensa del entendimiento puro frente a los artificios sofísticos.



B 89 # LOGICA TRASCENDENTAL

Primera división

LA ANALITICA TRASCENDENTAL

Esta analítica consiste en descomponer todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento. Con tal objeto hay que destacar los siguientes puntos acerca de los conceptos:

1) que sean puros y no empíricos;

2) que no pertenezcan a la intuición y a la sensibilidad, sino al pensar y al entendimiento;

3) que sean elementales y se distingan perfectamente de los derivados o compuestos;

4) que su tabla sea completa y que cubra todo el campo del entendimiento puro.

Tal completud de una ciencia no puede suponerse garantizada por la estimación aproximada de un agregado que ha sido obtenido a base de tentativas diversas. Sólo es posible mediante una *idea de conjunto* del conocimiento *a priori* del entendimiento y [mediante] la clasificación —a partir de dicha idea de conjunto— de los conceptos que la componen. Es decir, la completud es únicamente posible mostrando la *interco-*
A 65 *nexión* de los conceptos *dentro de un sistema*. El entendimiento puro no sólo se distingue completamente de todo lo empírico, sino incluso de toda sensibilidad. Constituye, pues, una unidad
B 90 subsistente por sí misma, autosuficiente, no susceptible de recibir adiciones exteriores. Por consiguiente, el conjunto de su conocimiento constituirá un sistema comprendido y determinado bajo una idea. La completud y la articulación de tal sistema pueden, al mismo tiempo, suministrar una prueba de

la corrección o la autenticidad de todos los elementos cognoscitivos que entran en él. Toda esta parte de la lógica trascendental consta de dos libros: el primero contiene los *conceptos* del entendimiento puro; el segundo comprende los *principios* del entendimiento puro.

ANALITICA TRASCENDENTAL

Libro primero

ANALITICA DE LOS CONCEPTOS

Por analítica de los conceptos no entiendo el análisis de los mismos o el procedimiento corriente en las investigaciones filosóficas consistente en descomponer, según su contenido, los conceptos que se presentan y en clarificarlos. Entiendo, por el contrario, la *descomposición* —poco practicada todavía— *de la capacidad misma del entendimiento*, a fin de investigar la A 66
posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y a base de analizar su uso puro en general. Tal es la tarea propia de una filosofía trascendental. El resto pertenece al tratamiento B 91
lógico de los conceptos dentro de la filosofía en general. Perseguiremos, pues, los conceptos puros hasta llegar a sus primeros gérmenes y disposiciones en el entendimiento humano, en los cuales se hallan preparados hasta que, finalmente, la experiencia los desarrolla y hasta que, por obra del mismo entendimiento, son presentados en su pureza, libres de las condiciones empíricas a ellos inherentes.



ANALITICA DE LOS CONCEPTOS

Capítulo I

GUIA PARA EL DESCUBRIMIENTO DE TODOS LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

Al poner en juego una facultad cognoscitiva, se destacan distintos conceptos, según las diversas circunstancias, que permiten reconocer tal facultad y que pueden reunirse en una lista, más o menos exhaustiva, una vez que hayan sido observados largo tiempo o con una agudeza algo mayor. Con este procedimiento mecánico, por así decirlo, nunca se puede predecir con seguridad dónde acaba esta investigación. Los concep-
A 67 tos que descubrimos así ocasionalmente no se encuentran tam-
B 92 poco en un orden o unidad sistemática, sino que, en último término, son emparejados por simple semejanza y ordenados en series por la amplitud de su contenido, desde los simples a los más compuestos. Estas series son igualmente asistemáticas, aunque hayan sido obtenidas de una forma hasta cierto punto metódica.

La filosofía trascendental tiene la ventaja —y también la obligación— de buscar sus conceptos de acuerdo con un principio, ya que salen puros y sin mezcla del entendimiento en cuanto unidad absoluta y, consiguientemente, deben estar interrelacionados, a su vez, de acuerdo con un concepto o una idea. Semejante interrelación suministra una regla de acuerdo con la cual podemos señalar *a priori* el lugar de cada concepto puro del entendimiento y la completud del conjunto de todos ellos. De no ser así, todo eso dependería del capricho o del azar.

GUIA TRASCENDENTAL PARA EL DESCUBRIMIENTO DE TODOS LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

Sección primera

Uso lógico del entendimiento en general

Anteriormente, hemos explicado el entendimiento desde un punto de vista puramente negativo, como una facultad cognoscitiva no sensible. Ahora bien, si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición alguna. Por ello mis- A 68
mo no es el entendimiento una facultad de intuición. Y como B 93
no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento —o al menos el del entendimiento humano— es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo. Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras[1] que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios. Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste último (sea tal representación una intuición o sea concepto también). El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto. En todo juicio hay un concepto válido para otras muchas representaciones y, entre éstas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto. Por ejemplo, en el juicio «Todos los cuerpos son divisibles»[2] el concepto de lo divisible se refiere A 69
a otros conceptos; de entre éstos se refiere aquí, de modo especial, al concepto de cuerpo y éste último, a su vez, a

[1] Entendiendo, con Adickes, *aber*, en lugar de *also* (N. del T.)

[2] Leyendo, de acuerdo con la cuarta edición, *teilbar*, en lugar de *veränderlich* (N. del T.)

B 94 determinados fenómenos[1] que se nos ofrecen. En consecuencia, tales objetos se hallan mediatamente representados por el concepto de la divisibilidad. Según esto, todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra *superior*, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles[2] en uno solo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren, a su vez, a alguna representación de un objeto todavía desconocido. Así, el concepto de cuerpo significa algo —metal, por ejemplo— capaz de ser conocido mediante dicho concepto. Consiguientemente, sólo es concepto en la medida en que comprende en sí otras representaciones por medio de las cuales puede hacer referencia a objetos. Es, pues, el predicado de un posible juicio, «Todo metal es cuerpo», pongamos por caso. Existe, por tanto, la posibilidad de hallar todas las funciones del entendimiento si podemos representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios. La sección siguiente pondrá de manifiesto que ello es perfectamente realizable.

A 70 B 95 GUIA PARA EL DESCUBRIMIENTO DE TODOS LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

Sección segunda

[§ 9]

FUNCIÓN LÓGICA DEL ENTENDIMIENTO EN LOS JUICIOS

Si hacemos completa abstracción del contenido de un juicio y atendemos tan sólo a su simple forma intelectual, descubrimos que la función del pensamiento, dentro del juicio, puede reducirse a cuatro títulos, cada uno de los cuales

[1] El mismo Kant corrigió en su ejemplar particular la palabra «fenómenos» sustituyéndola por «intuiciones» (N. del T.)

[2] Leyendo, de acuerdo con Valentiner, *viele*, en vez de *viel* (N. del T.)

incluye tres momentos. Pueden representarse de forma adecuada en la tabla siguiente:

	1 *Cantidad de los juicios* Universales Particulares Singulares	
2 *Cualidad* Afirmativos Negativos Infinitos		3 *Relación* Categóricos Hipotéticos Disyuntivos
	4 *Modalidad* Problemáticos Asertóricos Apodícticos	

Esta clasificación parece desviarse en algunos puntos, B 96
aunque no esenciales, de la técnica habitual de los lógicos. A 71
Por ello pueden ser de utilidad, frente a ocasionales malentendidos, las observaciones siguientes.

1. Los lógicos afirman, con razón, que cuando se emplean los juicios en los raciocinios, se pueden tratar los singulares del mismo modo que los universales, ya que, precisamente por carecer de extensión, su predicado no puede referirse simplemente a una parte de lo que se halla incluido en el concepto del sujeto y ser excluido de la otra parte. Tal predicado posee, pues, validez para ese concepto, sin excepción alguna, igual que si fuese un concepto general con una extensión a cuyo significado total fuese aplicable el predicado. Si, en cambio, comparamos un juicio singular con uno universal, simplemente como conocimiento, según la cantidad, observamos que el primero se relaciona con el segundo como la unidad con la infinitud y que aquél es en sí mismo esencialmente distinto del universal. Por consiguiente, si evalúo un juicio singular (*judicium singulare*), no simplemente por su validez interna, sino también como conocimiento en general, de acuerdo con su cantidad en comparación con otros conocimientos, tal juicio es ciertamente diferente de los juicios generales (*judi-*

cia communia) y merece ocupar un puesto especial en una tabla completa de los momentos del pensamiento en general (aunque no, claro está, en una lógica que se limite simplemente al
B 97 uso de los juicios en sus relaciones mutuas).

2. En una lógica trascendental hay que distinguir igual-
A 72 mente los *juicios infinitos* de los *afirmativos,* aunque en la lógica general los primeros sean justificadamente incluidos en los segundos sin formar un miembro especial de la división. La lógica general hace abstracción de todo contenido del predicado (aunque sea negativo) y tan sólo se ocupa de si éste es adscrito al sujeto o es contrapuesto a él. La lógica trascendental, en cambio, considera el juicio teniendo también en cuenta el valor o contenido de la afirmación lógica efectuada por medio de un predicado meramente negativo. Considera igualmente cuál es la ganancia que tal afirmación suministra en relación con el conocimiento todo. Si yo dijera: «El alma no es mortal» evitaría al menos un error por utilizar un juicio negativo. Pero con la proposición: «El alma es no-mortal» [1] hago en realidad una afirmación, ya que, por su forma lógica, sitúo el alma en el campo ilimitado de los seres que no mueren. Ahora bien, teniendo en cuenta que lo mortal abarca una parte del campo total de los seres posibles y que lo no-mortal comprende la otra, mi proposición sólo afirma que el alma es una de las infinitas cosas que quedan una vez eliminado todo lo mortal. La infinita esfera de todo lo posible únicamente
B 98 queda así limitada en la medida en que se separa de ella lo mortal y se coloca el alma en la otra parte de su extensión [2]. Pero ésta sigue siendo infinita incluso tras la mencionada separación. Todavía se pueden eliminar de ella diversas partes
A 73 sin que se ensanche por ello en lo más mínimo el concepto de alma ni sea determinado afirmativamente. Consiguientemente, estos juicios, que son efectivamente infinitos en relación con su extensión lógica, son sólo limitativos en relación con el contenido del conocimiento. Por ello mismo no hay que pasarlos por alto en la tabla trascendental de todos los momentos del pensamiento en los juicios, ya que la función que

[1] Entendiendo, con Erdmann, *nichtsterblich*, en lugar de *nicht sterblich* (N. del T.)

[2] En A: *in dem übrigen Umfang ihres Raums;* En B: *in dem übrigen Raum ihres Umfangs*

en ellos ejerce el entendimiento puede tener importancia en el campo de su conocimiento puro *a priori.*

3. Todas las relaciones del pensar en los juicios son: a) del predicado con el sujeto; b) del fundamento con la consecuencia; c) del conocimiento dividido y de los miembros de la división entre sí. En la primera clase de juicios hay sólo dos conceptos; en la segunda, dos juicios; en la tercera, varios juicios considerados en mutua relación. La proposición hipotética: «Si existe una justicia perfecta, se castiga al malo obstinado» comprende propiamente la relación entre dos proposiciones: «Existe una justicia perfecta» y «Se castiga al malo obstinado». El que sean en sí verdaderas ambas proposiciones es algo que queda aquí sin decidir. Lo único que se piensa mediante el juicio es la consecuencia. Finalmente, el juicio disyuntivo B 99
encierra una relación entre dos o más proposiciones, pero no una relación de consecuencia, sino de oposición lógica, por cuanto la esfera de una excluye la de la otra. Sin embargo, el juicio disyuntivo encierra, a la vez, una relación de comunidad, por cuanto, todas juntas, las proposiciones ocupan la esfera del conocimiento en cuanto tal. Dicho juicio comprende, pues, una relación de las partes de la esfera de un conocimiento, A 74
ya que la esfera de cada una de las partes es un complemento de la esfera de la otra con vistas a la síntesis total del conocimiento dividido. Por ejemplo: «El mundo existe, sea por un ciego azar, sea por una necesidad interna, sea por una causa externa.» Cada una de estas proposiciones representa una parte de la esfera del conocimiento posible acerca de la existencia de un mundo. Todas las partes juntas representan la esfera entera. Excluir el conocimiento de una de estas esferas, significa situarlo en una de las otras. Por el contrario, situar el conocimiento en una esfera equivale a excluirlo de las restantes. Hay, pues, en un juicio disyuntivo cierta comunidad de conocimientos consistente en que éstos se excluyen recíprocamente. Pero ésta es la razón de que, *en su totalidad,* determinen el conocimiento verdadero, ya que, tomados conjuntamente, constituyen el contenido total de un único conocimiento dado. Y esto es cuanto creo necesario observar en relación con lo que sigue.

4. La modalidad de los juicios constituye una especialísima función de los mismos y su carácter distintivo consiste en no aportar nada al contenido del juicio (ya que, fuera B 100
de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada que

constituya el contenido de un juicio) y en afectar únicamente al valor de la cópula en relación con el pensar en general. Los juicios *problemáticos* son aquellos en que se toma el afirmar o el negar como algo meramente *posible* (opcional). Los *asertóricos* se llaman así por considerar la afirmación o la negación
A 75 como algo *real* (verdadero). Los *apodícticos* son aquellos en que se concibe como algo *necesario*[k]. Así, los dos juicios cuya relación constituye el juicio hipotético (*antecedens* y *consequens*), e igualmente aquellos en cuya mutua relación consiste el disyuntivo (miembros de la división) son todos meramente problemáticos. En el ejemplo anterior, la proposición: «Existe una perfecta justicia» no se formula asertóricamente, sino que se piensa como un juicio opcional que alguien posiblemente acepte, pero sólo su consecuencia es asertórica. Por ello pueden tales juicios ser evidentemente falsos y, a pesar de todo, condicionar —si se los toma problemáticamente— el conocimiento de la verdad. Así, el juicio: «El mundo existe por un ciego azar» posee, dentro del juicio disyuntivo, un significado puramente problemático; es decir, alguien puede admitir momentá-
B 101 neamente esta proposición. A pesar de ello ayuda (como ayuda la indicación del camino falso entre el número de los que uno puede tomar) a encontrar la proposición verdadera. La proposición problemática es, pues, aquella que expresa sólo una posibilidad lógica (que no es objetiva), es decir, constituye una libre elección que da validez a dicha proposición, una asunción simplemente arbitraria de la misma por parte del entendimiento. La proposición asertórica formula una realidad
A 76 lógica o una verdad. Por ejemplo, en un razonamiento hipotético el antecedente es problemático en la premisa mayor y asertórico en la menor. Tal razonamiento muestra que la proposición se halla ya ligada al entendimiento de acuerdo con las leyes de éste último. La proposición apodíctica piensa la asertórica como determinada por esas leyes del mismo entendimiento y, por ello, como afirmando *a priori;* así es como expresa necesidad lógica. Pero, dado que de este modo todo se incorpora gradualmente al entendimiento, de forma que primero se juzga algo problemáticamente, después se acepta asertóricamente como verdadero y, por fin, se considera como indisoluble-

[k] Como si el pensar fuese en el juicio problemático una función del *entendimiento;* del *Juicio* en el asertórico y de la *razón* en el apodíctico. Esta observación quedará aclarada más adelante. (Nota de Kant)

mente ligado al entendimiento, es decir, se afirma como necesario y apodíctico, estas tres funciones de la modalidad pueden recibir el nombre de otros tantos momentos del pensar en general.

GUIA PARA EL DESCUBRIMIENTO DE TODOS LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO B 102

Sección tercera

[§ 10]

LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO O CATEGORÍAS

Tal como hemos dicho repetidas veces, la lógica general hace abstracción de todo contenido del conocimiento y espera que se le den representaciones desde otro lado, sea el que sea, para convertirlas en conceptos, proceso que se desarrolla analíticamente. La lógica trascendental tiene ante sí, por el contrario, lo diverso de la sensibilidad *a priori* que la estética A 77
trascendental le suministra, a fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían [1] éstos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos. Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de objetos, representaciones que, por consiguiente, siempre han de afectar también al concepto de tales objetos. Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis.

Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto B 103
de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento. Semejante síntesis es *pura* si la variedad no está dada empíricamente, sino *a priori* (como la variedad en el espacio y en el tiempo). Antes de cualquier

[1] Entendiendo, de acuerdo con Leclair, *wurden*, en lugar de *wurde* (N. del T.)

análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que estar ya dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo tocante a su contenido*. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce ante todo un conocimiento que, inicialmente, puede ser todavía tosco y confuso y que, por ello mismo, necesita un análisis. Pero es propiamente la síntesis
A 78 la que recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido. Ella constituye, pues, lo primero a que debemos atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento.

Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes. Reducir tal síntesis a *conceptos* es una función que corresponde al entendimiento. Sólo a través de semejante función nos proporciona éste el conocimiento en sentido propio.

B 104 La síntesis pura, *en su representación general*, nos proporciona el concepto puro del entendimiento. Entiendo por tal síntesis la que se basa en un principio de la unidad sintética *a priori*. Así, por ejemplo, nuestro contar (como se observa especialmente en los números mayores) es una *síntesis según conceptos*, ya que se desarrolla de acuerdo con un principio común de unidad (por ejemplo, la decena). Bajo este concepto, la unidad en la síntesis de lo diverso se convierte, pues, en necesaria.

Representaciones diversas se reducen a un concepto por medio del análisis, tema del que se ocupa la lógica general. La lógica trascendental enseña, en cambio, a reducir a conceptos, no las representaciones, sino la *síntesis pura* de las representaciones. Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura;
A 79 lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento.

La misma función que da unidad a las distintas representaciones *en un juicio* proporciona también a la mera síntesis
B 105 de diferentes [1] representaciones *en una intuición* una unidad

[1] Leyendo, con Mellin, *verschiedener*, en vez de *verschiedene* (N. del T.)

que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento. Por consiguiente, el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición; por ello se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplican *a priori* a objetos, cosa que no puede hacer la lógica general.

De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles. En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así como también calibran su capacidad total. De acuerdo con Aristóteles, llamaremos a tales conceptos *categorías,* pues nuestra intención coincide pri- A 80
mordialmente con la suya, aunque su desarrollo se aparte notablemente de ella.

TABLA DE LAS CATEGORIAS B 106

1
De la cantidad
Unidad
Pluralidad
Totalidad

2
De la cualidad
Realidad
Negación
Limitación

3
De la relación
Inherencia y subsistencia
(substantia et accidens)
Causalidad y dependencia
(causa y efecto)
Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente)

4
De la modalidad
Posibilidad - imposibilidad
Existencia - no-existencia
Necesidad - contingencia

Esta es la lista completa de los conceptos puros originarios[1] de la síntesis contenidos *a priori* en el entendimiento, debido a los cuales éste es, a su vez, simple entendimiento puro. Efectivamente, sólo a través de ellos es capaz de entender algo de lo vario de la intuición, es decir, de pensar un objeto de ésta última. La división ha sido hecha sistemáticamente a partir de un principio común, el de la facultad de juzgar
A 81 (equivalente a la de pensar) y no ha surgido de forma rapsódica, como resultado de buscar al azar conceptos puros, de cuya completa enumeración nunca se puede estar seguro, ya que
B 107 sólo está basada en una inducción, como tampoco se advierte así por qué son precisamente éstos y no otros los conceptos que residen en el entendimiento puro. La búsqueda de estos conceptos básicos fue un proyecto digno de un hombre tan agudo como Aristóteles. Pero, al no poseer éste ningún principio, los recogió según se le presentaban y reunió, por de pronto, diez a los que llamó *categorías* (predicamentos). Posteriormente creyó haber encontrado otros cinco, que fueron agregados bajo el nombre de post-predicamentos. De todas formas, su tabla continuó siendo deficiente. En ella se encuentran, además, algunos modos de la sensibilidad pura (*quando, ubi, situs,* al igual que *prius, simul*) y uno empírico (*motus*) que no pertenecen en absoluto a esta lista básica del entendimiento. Igualmente, se han contado en la misma como originarios algunos conceptos que son derivados (*actio, passio*), mientras que algunos de los primeros están totalmente ausentes.

Con respecto a los conceptos originarios hay que observar también que, a su vez, las categorías poseen igualmente, en cuanto verdaderos conceptos primarios del entendimiento, sus *conceptos* puros derivados, los cuales no pueden de ningún
A 82 modo ser pasados por alto en un sistema completo de filosofía trascendental, aunque en este ensayo puramente crítico me conformaré con mencionarlos nada más.

B 108 Séame permitido llamar *predicables* (en oposición a los predicamentos) del entendimiento puro a esos conceptos puros derivados. Teniendo los conceptos originarios y primitivos, resulta fácil agregar los derivados y subalternos para configurar enteramente el árbol genealógico del entendimiento puro. Dado

[1] El propio Kant afirma (*Nachtrage* XLIV) que debe suprimirse la palabra «originarios» (*ursprünglich*) (N. del T.)

que no me ocupo aquí de la completud del sistema, sino simplemente de los principios para construirlo, dejo tal complemento para otra ocasión. Pero casi se puede conseguir este objetivo tomando los manuales de ontología y subordinando, por ejemplo, a la categoría de causalidad los predicables de fuerza, acción, pasión; a la categoría de comunidad, la de presencia, de resistencia; a los predicamentos de modalidad los del nacer, del morir, del cambio. Las categorías ligadas a los modos de la sensibilidad pura o ligadas entre sí proporcionan gran número de conceptos *a priori* derivados. El anotarlos y —si es posible— registrarlos exhaustivamente, constituiría una tarea útil y no desagradable, pero innecesaria ahora.

En este tratado omito intencionadamente las definiciones de esas categorías, a pesar de poder conocerlas. En lo
que sigue descompondré estos conceptos hasta donde sea nece- A 83
sario en relación con la doctrina del método que estoy elaboran- B 109
do. Justificadamente se podría exigir de mí que los expusiera en un sistema de la razón pura. Pero aquí no harían más que desviar la atención respecto del punto principal del estudio, ya que despertarían dudas y ataques que, sin restar nada al objetivo esencial, muy bien pueden quedar para otra ocasión. De todos modos, se desprende con claridad de lo poco que llevamos dicho, que un diccionario completo, con todas las explicaciones requeridas, no sólo es posible, sino incluso de fácil realización. Las casillas están ya ahí. Sólo hace falta llenarlas. Una tópica sistemática como la presente hace que sea difícil errar el lugar correspondiente a cada concepto, a la vez que facilita el observar dónde hay todavía un lugar vacío.

[§ 11

Se pueden hacer sobre esta tabla de categorías observaciones atinadas que podrían tener acaso importantes consecuencias en relación con la forma científica de todos los conocimientos de la razón. En efecto, el que en la parte teórica de la filosofía esta tabla sea extraordinariamente útil, y hasta indispensable, para esbozar el *plan completo de toda una ciencia,* en tanto que se funda en conceptos *a priori,* y para *dividirla* matemáticamente *de acuerdo con determinados principios,* es algo que se desprende con evidencia del hecho de que dicha tabla contiene

exhaustivamente todos los conceptos elementales del entendimiento e incluso la forma de un sistema de los mismos en
B 110 el entendimiento humano. Es, por consiguiente, algo que indica todos los *momentos* de una proyectada ciencia especulativa e incluso su *orden,* como he probado en otro lugar[k]. He aquí algunas de dichas observaciones.

La primera de ellas es que esa tabla, que incluye cuatro clases de conceptos del entendimiento, puede dividirse, en primer lugar, en dos apartados. El primero se refiere a objetos de la intuición (tanto pura como empírica). La segunda se refiere a la existencia de esos objetos (sea en su relación mutua, sea en su relación con el entendimiento).

Llamaría a la primera clase la de las categorías *matemáticas* y a la segunda, la de las categorías *dinámicas.* Como se ve, la primera clase no tiene correlatos. Estos sólo aparecen en la segunda. Tal diferencia ha de tener fundamento en la naturaleza del entendimiento.

La *segunda* observación consiste en que siempre es el mismo el número de categorías de cada clase, a saber, tres, cosa que invita igualmente a la reflexión, ya que, de ordinario, toda división *a priori* por conceptos ha de ser dicotómica. Añádase, además, que la tercera categoría de cada clase surge de la combinación entre la segunda y la primera.

B 111 Así, la *universalidad (totalidad)* no es más que la pluralidad considerada como unidad; la *limitación* es la realidad combinada con la negación; la *comunidad* es la causalidad de sustancias que se determinan recíprocamente; la *necesidad,* finalmente, no es más que la existencia que está dada por la posibilidad misma. Sin embargo, no se piense por ello que la tercera categoría sea un concepto puramente derivado y no primario, ya que la combinación del primero con el segundo para producir el tercero exige un especial acto del entendimiento que no es idéntico al efectuado para el primero y el segundo. Así, no siempre que tenemos los conceptos de pluralidad y de unidad (por ejemplo, en la representación del infinito), es posible el concepto de un *número* (que pertenece a la categoría de totalidad), como tampoco puedo, a partir de la simple combinación del concepto de una *causa* con el de una *sustancia,* entender automáticamente el *influjo,* es decir, cómo se convierte

[k] *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (Nota de Kant)

una sustancia en causa de algo en otra sustancia. De ello se desprende con claridad que se necesita aquí un especial acto del entendimiento, y lo mismo ocurre en los demás casos.

La *tercera* observación consiste en que hay una única categoría, la de *comunidad,* que se halla en el tercer título, en la que no es tan evidente como en las demás la coincidencia con la forma de un juicio disyuntivo, forma que le corresponde B 112
en la tabla de las funciones lógicas.

Para asegurarse de tal coincidencia hay que observar que en todos los juicios disyuntivos la esfera (la pluralidad de todo cuanto el juicio incluye) se representa como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados) y, dado que ninguno puede hallarse contenido en el otro, son pensados como *coordinados* entre sí, no como *subordinados* unos a otros, de forma que se determinan, no *unilateralmente,* como ocurre en una *serie,* sino *recíprocamente,* como en un *agregado* (si se pone un miembro de la división, quedan excluidos los demás, y a la inversa).

Semejante combinación es pensada en un *conjunto de cosas* cuando no se halla una *subordinada,* como efecto, a la otra, como causa de su existencia, sino *coordinada* simultánea y recíprocamente con ella, como causa respecto a la determinación de las otras (como ocurre, por ejemplo, en un cuerpo cuyas partes se atraen y repelen recíprocamente), lo cual constituye una forma de conexión completamente distinta de la existente en la mera relación de causa a efecto (de fundamento a consecuencia). En esta última relación la consecuencia no determina, a su vez, el fundamento y, por ello mismo, no constituye un todo con éste (como el mundo con el creador del mundo [1]). El procedimiento que sigue el entendimiento al representarse la esfera de un concepto dividido es el mismo B 113
que sigue cuando piensa una cosa como divisible, y así como en el primer caso los miembros de la división se excluyen recíprocamente y están, sin embargo, enlazados en una esfera, de la misma forma el entendimiento se representa, en el último caso, las partes de la cosa como partes cuya existencia, aun siendo independiente (por ser sustancias) de las demás, se halla combinada con ellas dentro de un todo.

[1] Leyendo, de acuerdo con Vaihinger, *die Welt mit dem Weltschöpfer,* en lugar de *der Weltschöpfer mit der Welt* (N. del T.)

§ 12

En la filosofía trascendental de los antiguos se encuentra otro capítulo que contiene conceptos puros del entendimiento, los cuales, si bien no se incluyen entre las categorías, debían valer, en su opinión, como conceptos *a priori* de objetos. Pero en tal caso aumentaría el número de las categorías, lo cual es imposible. Estos conceptos están expuestos en la proposición, tan famosa entre los escolásticos, *quodlibet ens est unum, verum, bonum.* Ahora bien, aunque la aplicación de este principio resultó ser muy pobre en cuanto a consecuencias (sólo proposiciones tautológicas), y por ello en los tiempos modernos se acostumbra presentarlo en la metafísica casi únicamente a título de cortesía, un pensamiento que se ha conservado tanto tiempo siempre merece, por muy vacío que parezca, una investigación sobre su origen, aparte de justificar la sospecha de que se debe a una regla del entendimiento que, como tantas veces, ha sido falsamente interpretada. Esos supuestos predicados
B 114 trascendentales de las *cosas* no son más que requisitos lógicos y criterios de todo *conocimiento de las cosas* en general, conocimiento al que atribuyen como fundamento las categorías de la cantidad, es decir, la de *unidad,* la de *pluralidad* y la de *totalidad.* Pero estas categorías, que en realidad deberían tomarse materialmente, como formando parte de la posibilidad de las cosas mismas, de hecho fueron usadas por los antiguos sólo en su sentido formal, como formando parte de la exigencia lógica de todo conocimiento, y, no obstante, ellos mismos convirtieron desconsideradamente estos criterios del pensamiento en propiedades de las cosas en sí mismas. En todo conocimiento de un objeto hay *unidad* de concepto, la cual puede llamarse *unidad cualitativa,* en cuanto que sólo se piensa en ella la unidad que resume lo vario de los conocimientos, algo así como la unidad del tema de una obra de teatro, de un discurso o de una fábula. En segundo lugar, en todo conocimiento de un objeto hay *verdad* respecto de las consecuencias. Cuantas más consecuencias verdaderas se desprendan de un concepto dado, tantos más serán los criterios de su realidad objetiva. Esto podría llamarse la *pluralidad cualitativa* de las características pertenecientes a un concepto en cuanto base común (no son pensadas como magnitud dentro del concepto). En tercero y último lugar está la *perfección,* consistente en

que esa pluralidad reconduce, por su parte, a la unidad del concepto y coincide plenamente con éste y con ningún otro, lo cual puede recibir el nombre de *completud cualitativa* (totalidad). Queda así claro que en esos criterios lógicos de la posibili- B 115
dad del conocimiento en general se utilizan las tres categorías de magnitud, en las cuales la unidad en la producción de la cantidad ha de ser tomada como homogeneidad absoluta, de tal modo que sólo se encaminan a enlazar también conocimientos *heterogéneos* en una conciencia por medio de la cualidad de un conocimiento en cuanto principio[1]. Así, el criterio de posibilidad de un concepto (no el del objeto del mismo[2]) es su definición, en la cual la *unidad* del concepto, la *verdad* de cuanto puede derivarse inmediatamente de él y, finalmente, la completud de cuanto ha sido extraído del mismo, constituyen lo que puede exigirse en orden a la formación del concepto completo. De la misma forma, el *criterio de una hipótesis* consiste en la inteligibilidad del fundamento explicativo asumido, es decir, en su *unidad* (sin hipótesis auxiliar); en la *verdad* de las consecuencias que han de extraerse de él (concordancia entre ellas mismas y con la experiencia) y, finalmente, en la *completud* del fundamento explicativo en relación con las consecuencias, que no nos remiten a otra cosa que a lo asumido en la hipótesis y que nos devuelven *a posteriori* analíticamente lo que había sido pensado *a priori* sintéticamente y, además, concordando ambas cosas. Por consiguiente, los conceptos de unidad, verdad y perfección no completan la tabla trascendental de las categorías, como si le faltara algo. Lo único que hacen, al prescindir de su referencia a objetos, es reducir B 116
su empleo a las reglas lógicas universales de la concordancia del conocimiento consigo mismo.]

[1] Esta oscura frase («Queda claro... en cuanto principio») ha sido traducida teniendo en cuenta el intento de reconstrucción de Erdmann (N. del T.)

[2] Entendiendo, con Hartenstein, *desselben*, en lugar de *derselben* (N. del T.)



A 84 ANALITICA DE LOS CONCEPTOS [1]

Capítulo II

DEDUCCION DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

Sección primera

[§ 13]

Principios de una deducción trascendental en general

Al hablar de derechos y pretensiones, los juristas distinguen en un asunto legal la cuestión de derecho *(quid juris)* de la cuestión de hecho (*quid facti*). De ambas exigen una demostración y llaman a la primera —la que expone el derecho o la pretensión legal— *deducción*. Nosotros nos servimos de multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie y nos sentimos, incluso prescindiendo de toda deducción, autorizados a asignarles un sentido y una significación imaginaria [2]
B 117 por el hecho de disponer siempre de la experiencia para demostrar su realidad objetiva. Pero hay también conceptos usurpados, como, por ejemplo, *felicidad, destino,* que, a pesar de circular tolerados por casi todo el mundo, a veces caen bajo las exigencias de la cuestión *quid juris*. Entonces se produce una gran
A 85 perplejidad ante la deducción de tales conceptos, ya que no

[1] Se cambia, de acuerdo con Michaelis, el epígrafe utilizado por Kant y se pone en concordancia con su correlato anterior, el de la pág. 104 (N. del T.)

[2] Vaihinger sugiere que Kant escribió *eine giltige* («valedera»), y no *eingebildete* («imaginaria») (N. del T.)

se puede introducir ninguna justificación clara, ni desde la experiencia ni desde la razón, para poner de manifiesto la legitimidad de su empleo.

Bajo los muchos conceptos que contiene la complicadísima trama del conocimiento humano hay algunos que se destinan al uso puro *a priori* (con entera independencia de toda experiencia). El derecho de éstos últimos necesita siempre una deducción, ya que no bastan para legitimar semejante uso las pruebas extraídas de la experiencia y, sin embargo, hace falta conocer cómo se refieren esos conceptos a unos objetos que no han tomado de la experiencia. La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos la llamo, pues, *deducción trascendental* de los mismos y la distingo de la deducción *empírica*. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad.

Tenemos ya dos clases de conceptos de índole completa- B 118
mente distinta, que coinciden, sin embargo, en referirse a objetos enteramente *a priori,* a saber, los conceptos de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, por una parte, y las categorías como conceptos del entendimiento, por otra. Pretender deducirlos empíricamente sería una tarea totalmente inútil, ya que el rasgo distintivo de su naturaleza consiste
precisamente en que se refieren a sus objetos sin haber tomado A 86
nada de la experiencia para representarlos. Si hace falta deducirlos, su deducción tendrá, pues, que ser trascendental.

No obstante, respecto de esos conceptos, como respecto de todo conocimiento, puede buscarse en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, sí al menos la causa ocasional de su producción. En este sentido, las impresiones dan el impulso inicial para abrir toda la facultad cognoscitiva en relación con ellos y para realizar la experiencia. Esta incluye dos elementos muy heterogéneos: una *materia* de conocimiento, extraída de los sentidos, y cierta *forma* de ordenarlos, extraída de la fuente interior de la pura intuición y del pensar, los cuales, impulsados por la materia, entran en acción y producen conceptos. Semejante investigación de las primeras tentativas de nuestra facultad cognoscitiva para elevarse desde las percep-
ciones singulares a los conceptos generales, posee indudable- B 119
mente una gran utilidad, y hay que agradecer al conocido

Locke el haber sido el primero en abrir el camino a este respecto. Pero jamás se produce por este medio una *deducción* de los conceptos puros *a priori,* ya que no se halla en esta dirección. En efecto, esos conceptos han de exhibir, por lo que se refiere a su futuro empleo —que ha de ser completamente independiente de la experiencia— una partida de nacimiento
A 87 enteramente distinta a la de una procedencia empírica. Ese ensayo de derivación fisiológica, que, al afectar a una *quaestio facti,* no puede llamarse en absoluto deducción, la llamaré explicación de la *posesión* de un conocimiento puro. Queda, pues, claro que de éste sólo puede haber una deducción trascendental, no empírica, y que ésta última no constituye, en relación con los conceptos puros *a priori,* más que un intento del que sólo puede ocuparse alguien que no haya entendido la naturaleza enteramente peculiar de esos conocimientos.

Ahora bien, aunque se acepte que no hay otra forma posible de deducción del conocimiento puro *a priori* que la trascendental, de ello no se desprende que tal deducción sea tan absolutamente necesaria. Anteriormente hemos perseguido los conceptos de espacio y tiempo hasta sus fuentes mediante una deducción trascendental, así como hemos esclarecido y
B 120 concretado su validez objetiva *a priori.* La geometría sigue su camino seguro utilizando conocimientos enteramente *a priori,* sin necesidad de pedir a la filosofía un certificado de la procedencia pura y legítima de su concepto básico de espacio. Pero el empleo del concepto en esta ciencia afecta sólo al mundo externo sensible, de cuya intuición el espacio constituye la forma pura y en el que, por consiguiente, todo conocimiento geométrico es inmediatamente evidente por basarse en una intuición *a priori.* Igualmente, los objetos vienen dados *a priori*
A 88 (por lo que a su forma se refiere) a través del conocimiento mismo en la intuición. Con los *conceptos puros del entendimiento* empieza, en cambio, la necesidad ineludible de buscar la deducción trascendental, no sólo de ellos mismos, sino también del espacio. En efecto, al tratar de objetos mediante predicados del pensamiento puro *a priori,* y no mediante predicados de la intuición y la sensibilidad, se refieren a objetos en sentido universal, prescindiendo de todas las condiciones de la sensibilidad. Como tales conceptos[1] no se basan en experiencia, tampo-

[1] Leyendo, de acuerdo con Erdmann, *und sie,* en vez de *und die* (N. del T.)

co pueden aducir objeto alguno sobre el que fundamentar su síntesis previa a toda experiencia. Por ello no sólo despiertan sospechas acerca de su validez objetiva y acerca de los límites de su empleo, sino que convierten también en equívoco dicho *concepto de espacio* al tender a emplearlo más allá de las condicio- B 121
nes de la intuición empírica. Debido a ello, ha sido necesario efectuar más arriba una deducción trascendental de este concepto. Antes de haber dado un sólo paso en el campo de la razón pura, el lector ha de convencerse, pues, de la necesidad ineludible de efectuar semejante deducción trascendental. De lo contrario, procede ciegamente y, después de muchos extravíos, volverá a la misma ignorancia de la que había partido. Pero igualmente debe comprender de antemano las inevitables dificultades, si no quiere quejarse de lo oscuro de una cosa que está, en sí misma, cubierta de profundas envolturas, o bien cansarse [1] demasiado pronto de remover obstáculos. En A 89
efecto, se trata, o bien de renunciar por entero a toda pretensión de conocimiento sustentada por la razón pura en [2] su terreno más apreciado, es decir, el que sobrepasa los límites de toda experiencia posible, o bien de llevar hasta el fin esta investigación crítica.

Con ocasión de los conceptos de espacio y tiempo hemos puesto ya de manifiesto, sin grandes dificultades, que, aun siendo conocimientos *a priori*, tienen que referirse necesariamente a objetos, haciendo posible un conocimiento sintético de éstos con independencia de toda experiencia. En efecto, si se tiene en cuenta que sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad se nos puede manifestar un objeto, es decir, convertirse en objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos, B 122
y la síntesis que en dichas intuiciones se verifica posee validez objetiva.

Las categorías del entendimiento no nos representan, en cambio, las condiciones bajo las cuales se nos dan objetos en la intuición. Por consiguiente, se nos pueden manifestar objetos sin que tengan que referirse forzosamente a funciones del entendimiento y sin que, por tanto, el entendimiento con-

[1] Entendiendo, con Hartenstein, *verdrossen werde*, en lugar de *verdrossen werden* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *als auf das*, en vez de *als das* (N. del T.)

tenga *a priori* las condiciones de los mismos. Tal es la razón de que aparezca en este punto una dificultad que no hemos hallado en el terreno de la sensibilidad, a saber, cómo pueden tener *validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar*, es decir, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad
A 90 de todo conocimiento de los objetos, ya que, desde luego, pueden darse fenómenos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento. Tomemos, por ejemplo, el concepto de causa, que significa un tipo especial de síntesis, pues a continuación de algo, A, se pone, de acuerdo con una regla, algo completamente distinto, B. No es evidente *a priori* por qué tienen que incluir los fenómenos algo semejante (pues no se pueden aducir experiencias para probarlo desde el momento en que ha de ser posible exponer *a priori* la validez objetiva de ese concepto). Por ello salta *a priori* la duda de si ese concepto está completamente vacío y de si afecta a objeto alguno entre los fenómenos. En efecto, el que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse
B 123 a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad —que residen en el psiquismo— se desprende con claridad del hecho de que, en caso contrario, no constituirían para nosotros objeto ninguno. En cambio, el que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse, además, a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad [1] sintética del pensar es una conclusión no tan fácil de ver. Pues, en todo caso, los fenómenos podrían ser de tal naturaleza, que el entendimiento no los hallara conformes a las condiciones de su unidad, con lo cual se hallaría todo en una confusión tal, que en la serie de los fenómenos, por ejemplo, no se presentaría nada que proporcionara una regla de la síntesis ni correspondiera, por tanto, al concepto de causa y efecto, de forma que este concepto resultaría completamente vacío, nulo y desprovisto de sentido.
A 91 A pesar de lo cual, los fenómenos ofrecerían objetos a nuestra intuición, ya que ésta no necesita en absoluto las funciones del pensar.

Si uno quisiera eludir estas fatigosas investigaciones diciendo que la experiencia ofrece ejemplos incesantes de semejante regularidad de los fenómenos, ejemplos que bastan para suscitar la abstracción del concepto de causa y, a la vez, confir-

[1] Leyendo, con Leclair, *Einheit*, en vez de *Einsicht* (N. del T.)

mar la validez objetiva de tal concepto, entonces no se advertiría que es absolutamente imposible que surja así el concepto de causa. Este o bien debe fundarse enteramente *a priori* en el entendimiento, o bien debe ser abandonado por completo como pura fantasmagoría. En efecto, este concepto exige inape- B 124
lablemente que algo, A, sea de tal índole, que otra cosa, B, le siga *necesariamente y según una regla absolutamente universal.* Los fenómenos suministran casos de los que puede extraerse una regla según la cual algo ocurre habitualmente, pero nunca una regla según la cual la secuencia tenga carácter *necesario.* Por ello es igualmente inherente a la síntesis una dignidad que no es posible expresar empíricamente y que consiste en que el efecto no sólo se añade a la causa, sino que es puesto *por* ésta y se sigue *de* ésta. La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas. Estas no pueden adquirir por inducción sino una universalidad A 92
comparativa, es decir, una extensa aplicabilidad. Cambiaría, pues, completamente el uso de los conceptos puros del entendimiento si los tratáramos como simples productos empíricos.

§ 14 [1]

Paso a la deducción trascendental de las categorías

Sólo dos casos son posibles en los que pueden concordar las representaciones [2] sintéticas con sus objetos, en los que pueden referirse necesariamente las unas a las otras y, por así decirlo, topar unas con otras: el caso en el que es el objeto el que hace posible la representación y el caso en B 125
el que es ésta la que hace posible el objeto. Si ocurre lo primero, la relación es sólo empírica y la representación nunca es posible *a priori.* Es lo que sucede con los fenómenos [3] en relación con su parte correspondiente a la sensación. Si

[1] Omitido tanto en A como en B. Pero en esta última edición se trata, probablemente, de un descuido, pues en ella encontramos el correlato anterior, § 13, y el posterior, § 15 (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *Vorstellungen,* en lugar de *Vorstellung* (N. del T.)

[3] Entendiendo, con Grillo, *Erscheinungen,* en vez de *Erscheinung* (N. del T.)

ocurre lo segundo, entonces, teniendo en cuenta que la representación no produce en sí misma su objeto *por lo que se refiere a la existencia* del mismo (ya que no tratamos ahora de la causalidad de la representación mediante la voluntad), ella (la representación) será, de todos modos, determinante *a priori* en relación con su objeto siempre que no haya, fuera de ella, otra posibilidad de *conocer* algo *como objeto*. Ahora bien, hay sólo dos condiciones bajo las cuales puede conocerse un objeto. En primer lugar, la *intuición* a través de la cual viene dado, aunque únicamente en cuanto fenómeno. En segun-
A 93 do lugar, el *concepto* a través del cual es pensado el objeto correspondiente a dicha intuición. Pero de ello se desprende claramente que la primera condición, es decir, la única bajo la cual pueden intuirse objetos, les sirve[1] efectivamente de base *a priori* en el psiquismo, por lo que a la forma de los mismos se refiere. Todos los fenómenos concuerdan, pues, necesariamente con esta condición formal de la sensibilidad, ya que sólo gracias a ella puede manifestarse, es decir, sólo gracias a ella pueden ser empíricamente intuidos y dados. La cuestión reside ahora en saber si no hay igualmente conceptos *a priori* previos que condicionan el que algo pueda ser,
B 126 no intuido, pero sí pensado como objeto en general. En tal caso, todo conocimiento empírico de los objetos ha de conformarse forzosamente a esos conceptos, ya que, si dejamos de presuponerlos, nada puede ser *objeto de la experiencia*. Pero resulta que toda experiencia contiene, además de la intuición sensible mediante la cual algo está dado, el *concepto* de un objeto dado o manifestado en la intuición. Consiguientemente, habrá conceptos de objetos que, como condiciones *a priori*, sirvan de base a todo conocimiento experimental. La validez objetiva de las categorías como conceptos *a priori* residirá, pues, en el hecho de que sólo gracias a ellas sea posible la experiencia (por lo que hace a la forma del pensar). En efecto, en tal caso se refieren de modo necesario y *a priori* a objetos de la experiencia porque sólo a través de ellas es posible pensar algún objeto de la experiencia.

A 94 La deducción trascendental de todos los conceptos *a priori* tiene, pues, un principio por el que debe regirse toda la investigación y que consiste en que tales conceptos han

[1] Leyendo, con Kehrbach, *liegt*, en vez de *liegen* (N. del T.)

de ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia[1], sea de la intuición que hallamos en ésta, sea del pensamiento. Los conceptos que suministran el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia son, por ello mismo, necesarios. Ahora bien, el desarrollo de la experiencia en la que se encuentran no constituye su deducción, sino su ilustración, ya que en tal desarrollo resultarían ser meramente accidentales. Sin esa originaria referencia a la experiencia posi- B 127 ble, en la que se presentan todos los objetos del conocimiento, sería imposible entender la relación de esos conceptos con cualquier objeto.

El[A] conocido Locke, al no tener en cuenta este aspecto y encontrar en la experiencia conceptos puros del entendimiento, derivó también de ella esos conceptos, pero procedió con tal *inconsecuencia,* que quiso obtener con ellos conocimientos que sobrepasan ampliamente todos los límites de la experiencia. David Hume reconoció que, para poder llegar a esto último, hacía falta que esos conceptos tuvieran un origen *a priori.* Pero él no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento tuviese que concebir necesariamente ligados en un objeto conceptos que, considerados en sí mismos, no se hallaban ligados en el entendimiento, ni tampoco advirtió que el mismo entendimiento podría quizá, a través de esos conceptos, ser el autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos. Por ello, apremiado por la necesidad, derivó dichos conceptos de la experiencia, es decir, de una necesidad subjetiva que surge en la experiencia por una reiterada asociación y que llega, al final, a ser tenida —falsamente— por objetiva:

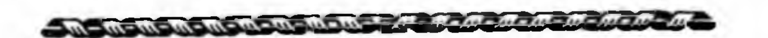
[A] [En A sigue, en lugar de los tres párrafos de B, el texto siguiente:] Hay tres fuentes (capacidades o facultades anímicas) originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez, ser deducidas de otra facultad del psiquismo, a saber, el *sentido,* la *imaginación* y la *apercepción.* En ellas se basan: 1) la *sinopsis* de lo vario *a priori* mediante el sentido; 2) la *síntesis* de tal variedad mediante la imaginación y, finalmente, 3) la *unidad* de esa síntesis mediante la apercepción originaria. Todas estas facultades poseen, aparte del uso empírico, un uso trascendental que afecta sólo a la forma y que es posible *a priori.* Anteriormente, en la primera parte, nos hemos referido ya a él *en lo concerniente a los sentidos.* Intentaremos ahora A 95 comprender la naturaleza de las otras dos facultades.

---

[1] Leyendo, con Erdmann, *Erfahrung,* en lugar de *Erfahrungen* (N. del T.)

es la *costumbre*. Pero después fue muy consecuente al declarar que no era posible ir más allá de los límites de la experiencia,
B 128 ni con esos conceptos, ni con los principios que ellos originan. La derivación *empírica* ideada por ambos autores no es compatible con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia general de la naturaleza*, lo cual refuta tal derivación. El primero de esos dos hombres famosos abrió las puertas a la *exaltación* ya que, una vez autorizada, la razón no permite que se la tenga a raya con vagas recomendaciones de moderación. El segundo, pensando haber descubierto que lo que había sido universalmente considerado como razón era sólo un espejismo de nuestra facultad cognoscitiva, se entregó por entero al *escepticismo*. Vamos a probar ahora si es posible hacer que la razón humana pase felizmente entre esas dos rocas, si es posible señalarle unos límites, dejando abierto, no obstante, todo el campo de actividad que corresponde a su fin.

Pero antes quiero todavía dar la *explicación de las categorías*. Estas son conceptos de un objeto en general mediante el cual la intuición de éste es condiderada como *determinada* en relación con una de las *funciones lógicas* del juzgar. Así, la función del juicio *categórico* es la que corresponde a la relación del sujeto con el predicado; por ejemplo, «Todos los cuerpos son divisibles». Pero en lo tocante al uso meramente lógico
B 129 del entendimiento, queda por determinar a cuál de los dos conceptos se asigna la función de sujeto y a cuál la de predicado. En efecto, se puede decir también «Algo divisible es cuerpo». Si introduzco en la categoría de sustancia el concepto de un cuerpo, queda establecido que su intuición empírica en la experiencia nunca ha de ser considerada como mero predicado, sino sólo como sujeto. Lo mismo puede decirse de las demás categorías.



DEDUCCION DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO[1]

(según la primera edición)

Sección segunda

Los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia

El que un concepto haya de ser producido enteramente *a priori* y haya de referirse a un objeto, aunque no esté incluido en el concepto de experiencia posible ni formado por elementos de una experiencia posible, es algo completamente contradictorio e imposible. En efecto, tal concepto no poseería contenido alguno, ya que, si tenemos en cuenta que todas las intuiciones mediante las cuales se nos pueden ofrecer objetos constituyen el campo u objeto global de la experiencia posible, no le correspondería ninguna intuición. Un concepto *a priori* no referido a la experiencia sería sólo la forma lógica de un concepto, no el concepto mismo por el que algo es pensado.

Si hay, pues, conceptos puros *a priori,* no pueden, claro está, incluir nada empírico. Tienen que constituir sólo condiciones de una experiencia posible. Unicamente en ésta puede basarse su realidad.

En consecuencia, si queremos saber cómo son posibles conceptos puros *a priori* hay que analizar cuáles sean las condi-
ciones *a priori* de las que depende y en las que se basa la A 96
posibilidad de la experiencia cuando hacemos abstracción de todos los elementos empíricos de los fenómenos. Un concepto que expresara de modo universal y suficiente esta condición

[1] Se ofrece primeramente el texto de la Deducción según A. Seguidamente (págs. 152-177) se hallará el texto de B (N. del T.)

formal y objetiva de la experiencia recibiría el nombre de concepto puro del entendimiento. Una vez que me hallo en posesión de conceptos puros del entendimiento, puedo también pensar objetos que tal vez sean imposibles o que, aun siendo posibles en sí mismos, no pueden ser dados en la experiencia, ya que al poner en conexión dichos conceptos puede haberse omitido algo que pertenezca necesariamente a la condición de una experiencia posible (como ocurre en el concepto de un espíritu). O también es posible que algunos conceptos puros del entendimiento se extiendan más allá de lo que puede abarcar la experiencia (como sucede con el concepto de Dios). Pero los *elementos* de todo conocimiento *a priori*, incluso de las ficciones arbitrarias y disparatadas, tienen que incluir siempre, aunque no puedan provenir de la experiencia (si provinieran de ella no serían conocimientos *a priori*), las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible y de un objeto de ésta. De lo contrario, no sólo no pensaríamos nada a través de ellos, sino que, al carecer de datos, ni tan siquiera surgirían en el pensamiento.

Ahora bien, en las categorías encontramos esos conceptos que contienen *a priori* el pensamiento puro de toda experiencia. Si somos capaces de demostrar que sólo por su medio
A 97 podemos pensar un objeto, ello constituye ya una suficiente deducción de los mismos y una justificación de su validez objetiva. Sin embargo, dado que en tal pensamiento no sólo interviene la única facultad de pensar, es decir, el entendimiento y dado que éste mismo, en cuanto capacidad cognoscitiva que debe referirse a objetos, necesita igualmente una explicación en lo que toca a la posibilidad de tal referencia, tenemos que examinar primero las fuentes subjetivas que constituyen la base *a priori* de la posibilidad de la experiencia y ello no de acuerdo con la naturaleza empírica de esas fuentes, sino de acuerdo con su naturaleza trascendental.

Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Este constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí. Así, pues, si, por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho de contener en su intuición una multiplicidad, por otra, siempre corresponde a ésta una síntesis. La *receptividad* sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*. Esta constituye el funda-

mento de tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento: *aprehensión* de las representaciones, como modificaciones del psiquismo en la intuición; *reproducción* de dichas representaciones en la imaginación y *reconocimiento* de las mismas en el concepto. Tales síntesis suministran una guía para tres fuentes subjetivas de conocimiento, las cuales hacen posible el entendimiento mismo y, a través de él, toda experien- A 98
cia en cuanto producto empírico del entendimiento.

Advertencia previa

La deducción de las categorías tropieza con tantas dificultades y requiere una tan profunda penetración en los fundamentos primeros de la posibilidad de nuestro conocimiento en general, que me ha parecido oportuno preparar, más que instruir, al lector en los cuatro apartados siguientes, a fin de evitar la prolijidad de una teoría completa y de no omitir, sin embargo, nada en una tan necesaria investigación y a fin de exponer sistemáticamente la explicación de esos elementos del entendimiento en la sección tercera, que viene a continuación. Por ello no debe el lector dejarse ganar por el desánimo ante[1] una oscuridad que, en un camino aún no recorrido, resulta inicialmente inevitable. Espero, no obstante, que esa oscuridad se iluminará hasta alcanzar una completa claridad en dicha sección.

1. *La síntesis de aprehensión en la intuición*

Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido *a priori* que si lo han hecho como fenómenos empíricos, A 99
pertenecen, en cuanto modificaciones del psiquismo, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados. Esto es una observación general que debe tomarse como base imprescindible de lo que sigue.

[1] Leyendo, con Leclair, *bis dahin durch die*, en vez de *bis dahin die* (N. del T.)

Toda intuición contiene en sí una variedad que, de no distinguir el psiquismo el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal. En efecto, *en cuanto contenida en un instante del tiempo,* ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esa diversidad (como, por ejemplo, en la representación del espacio) hace falta primero recorrer toda esa diversidad y reunirla después. Este acto lo llamo *síntesis de aprehensión* por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, *en una representación* y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis.

Esta síntesis de aprehensión tiene que verificarse *a priori,* es decir, con respecto a representaciones no empíricas, pues, sin esa síntesis, no podríamos tener representaciones *a priori* ni del espacio ni del tiempo, ya que éstas últimas sólo pueden
A 100 producirse gracias a la síntesis de lo vario ofrecido por la sensibilidad en su originaria receptividad. Tenemos, pues, una síntesis pura de aprehensión.

2. *La síntesis de reproducción en la imaginación*

Es simplemente empírica la ley según la cual las representaciones que suelen sucederse o acompañarse unas a otras terminan por asociarse y por ligarse entre sí, de forma que una sola de estas representaciones hace que el psiquismo, incluso sin la presencia del objeto, pase a la otra representación según una regla constante. Pero esta ley de reproducción supone que los mismos fenómenos están, de hecho, sometidos a esa regla y que en la variedad de representaciones de esos fenómenos se da un acompañamiento o secuencia conforme a ciertas reglas, pues, de lo contrario, nuestra imaginación empírica nunca obtendría una tarea adecuada a su capacidad, es decir, permanecería oculta en nuestro psiquismo como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos. Si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; si un hombre tomara unas veces esta forma animal y otras otra; si en el día más largo el campo estuviera
A 101 cubierto de frutos unas veces y otras de hielo y de nieve, entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del

color rojo. Al igual que, si se asignara una palabra unas veces a una cosa y otras a otra, o se denominara una misma cosa unas veces así y otras de otro modo, sin que hubiese en esta esfera cierta regla a la cual estuviesen sometidos los fenómenos en sí mismos, entonces no habría síntesis empírica de reproducción.

Tiene, pues, que haber algo que, por ser el fundamento *a priori* de su unidad sintética indispensable, haga posible esa reproducción de los fenómenos. Se llega pronto a este resultado cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno. Si podemos mostrar que ni siquiera nuestras más puras intuiciones *a priori* suministran conocimientos, si no contienen una tal combinación de lo vario, que posibilite una completa síntesis de reproducción, quedará fundada esa síntesis de la imaginación, incluso con anterioridad a toda experiencia, en principios *a priori*. En tal caso, nos veremos obligados a suponer una síntesis trascendental pura de la imaginación, una síntesis que, a su vez, servirá de base a la posibilidad de toda experiencia, ya que ésta, en cuanto tal experiencia, presupone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos.
Es evidente que, si intento trazar [1] una línea en mi pensamiento A 102
o pensar el tiempo que transcurre desde un mediodía al siguiente o simplemente representarme un número, mi pensamiento tiene que comenzar necesariamente por asumir esas varias representaciones una tras otra. Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes [2] (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados. Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras.

La síntesis de aprehensión se halla, pues, inseparablemente ligada a la de reproducción. Teniendo en cuenta que la primera constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento (no sólo del empírico, sino también del puro *a priori*), la síntesis reproductiva de la imaginación

[1] Leyendo, con Erdmann, *ziehen*, en vez de *ziehe* (N. del T.)

[2] Entendiendo, con Erdmann, *vorhergehenden*, en lugar de *vorhergehende*. (N. del T.)

forma parte de los actos trascendentales del psiquismo y por ello llamaremos a esta facultad la facultad trascendental de la imaginación.

A 103 3. *La síntesis de reconocimiento en el concepto*

Si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil. En efecto, lo ahora pensado sería, en su forma actual, una nueva representación, una representación que de ningún modo pertenecería al acto que debía ir produciéndola gradualmente. Lo vario de tal representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar. Supongamos que, al contar, olvido que las unidades que ahora flotan ante mis sentidos han sido sucesivamente añadidas por mí. En este caso, no reconoceré, a través de la adición sucesiva, unidad por unidad, la producción del conjunto global, ni, por tanto, el número, ya que este concepto consiste únicamente en la conciencia de esa unidad de la síntesis.

La palabra «concepto» podría dar pie, por sí misma, a esta observación. En efecto, es esa conciencia única la que combina en una representación la diversidad, que es gradualmente intuida y luego también reproducida. Con frecuencia
A 104 sólo puede ser débil esa conciencia, de suerte que no la ligamos al mismo acto de producción de la representación, es decir, inmediatamente, sino sólo a su efecto. Dejando a un lado tales diferencias, siempre tiene que haber una conciencia, aunque carezca de especial claridad. Sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos.

Llegados a este punto, se hace necesario poner en claro ante nosotros mismos qué es lo que se entiende por la expresión «objeto de las representaciones». Anteriormente hemos dicho que los fenómenos no son más que representaciones sensibles que, de igual modo, tampoco han de ser consideradas en sí mismas como objetos independientes de la facultad de representación. ¿Qué se quiere, pues, decir cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? Se ve fácilmente que tal objeto hay que entenderlo simplemente como algo en general = X, ya que, fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada confron-

table con ese mismo conocimiento como correspondiente a él.

Advertimos, empero que nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva siempre en sí cierta necesidad, ya que el primer elemento es considerado como algo que se opone al segundo. Observamos, además, que nuestros conocimientos no se producen al azar o arbitrariamente, sino que se hallan determinados de una cierta forma, ya que, al tener esos conocimientos que referirse a un objeto, han de concordar necesariamente entre sí con respecto a éste último, es decir, han de poseer la unidad que constituye el concepto A 105
de un objeto.

Pero, dado que sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones y dado que la X a ellas correspondiente (el objeto) no es —por ser este objeto forzosamente distinto de todas nuestras representaciones— nada para nosotros, queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones. Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición. Ahora bien, no es posible tal unidad si la intuición no ha podido ser originada, según una regla, por una función tal de síntesis, que, por una parte, haga posible un concepto en el que la diversidad se unifique y, por otra, haga necesaria *a priori* la reproducción de esa misma diversidad. Por ejemplo, pensamos un triángulo como objeto en la medida en que somos conscientes de la unión de tres líneas rectas conforme a una regla según la cual siempre puede representarse tal intuición. Esa *unidad de la regla* es la que determina toda la diversidad y la somete a unas condiciones que hacen posible la unidad de apercepción. El concepto de esa unidad es la representación del objeto = X que pienso a través de los mencionados predicados de un triángulo.

Todo conocimiento requiere un concepto, por muy A 106
imperfecto u oscuro que éste sea. Pero el concepto es siempre, por su forma, algo universal y que sirve de regla. Así, el concepto de cuerpo sirve de regla, en virtud de la unidad de lo diverso pensado a través de él, al conocimiento de los fenómenos externos. Y sólo puede constituir una regla para las intuiciones representando en los fenómenos dados la necesaria reproducción de su diversidad y, por tanto, la

unidad sintética en la conciencia de los mismos. Así, cuando percibimos algo exterior a nosotros, el concepto de cuerpo requiere la representación de la extensión y, consiguientemente, las de impenetrabilidad, forma, etc.

Toda necesidad se basa siempre en una condición trascendental. En consecuencia, tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis.

Esta condición originaria y trascendental no es otra
A 107 que la *apercepción trascendental*. En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos. Dicha conciencia suele llamarse *sentido interno* o *apercepción empírica*. Lo que *necesariamente* tiene que ser representado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos. Anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia y que dé validez a tal suposición trascendental.

No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*. El que merezca tal nombre se desprende claramente del hecho de que hasta la más pura unidad objetiva, es decir, la de los conceptos *a priori* (espacio y tiempo) sólo es[1] posible gracias a la relación que con esa unidad de conciencia sostienen las intuiciones. La unidad numérica de esa apercepción sirve, pues, de base *a priori* a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace respecto de las intuiciones de la sensibilidad.

A 108 La misma unidad trascendental de la apercepción hace, a partir de todos los fenómenos que puedan aparecer reunidos en una experiencia, un conjunto —regulado por leyes— de

[1] Leyendo, con Erdmann, *sei*, en lugar de *sein* (N. del T.)

todas esas representaciones. En efecto, tal unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento. Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados. En efecto, el psiquismo no podría[1] pensar, y menos *a priori*, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y que hace posible su interconexión según reglas *a priori*. Ahora podremos ya precisar mejor nuestro concepto[2] de *objeto* en general. Todas las representaciones tienen, en cuanto tales, su objeto propio y pueden, a su vez, ser objeto de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que se nos pueden dar inmediatamente y lo A 109
que en ellos hace referencia inmediata al objeto se llama intuición. Pero tales fenómenos no son cosas en sí mismas, sino meras representaciones que, a su vez, poseen su propio objeto, un objeto que ya no puede ser intuido por nosotros y que, consiguientemente, puede llamarse no-empírico, es decir, trascendental = X. El concepto puro de este objeto trascendental (que, de hecho, es idéntico en todos nuestros conocimientos, = X) es lo que pone en relación todos[3] nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, lo que les puede suministrar realidad objetiva. Este concepto no puede contener una intuición determinada y no afectará, por tanto, más que a la unidad que forzosamente tiene que haber entre la diversidad de un conocimiento, siempre que tal diversidad haga referencia a un objeto. Pero tal referencia no es más que la necesaria unidad de conciencia y también, consiguientemente, de síntesis

[1] Leyendo, con Hartenstein, *konnte*, en vez de *konnte* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Adickes, *unseren Begriff*, en lugar de *unsere Begriffe* (N. del T.)

[3] Entendiendo, con Erdmann, *allen*, en lugar de *in allen* (N. del T.)

de lo diverso mediante la función que realiza el psiquismo y que consiste en unificar esa diversidad en una representación. Dado que esa unidad ha de ser considerada como unidad necesariamente *a priori* (de lo contrario, el conocimiento carecería de objeto), la referencia a un objeto trascendental, es decir,
A 110 la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, se basará en una ley trascendental según la cual, si los fenómenos han de proporcionarnos objetos, tienen que someterse a las reglas *a priori* que unifican sintéticamente dichos fenómenos, reglas sin las cuales no es posible relacionar los fenómenos dentro de la intuición empírica. Es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones de indispensable unidad de apercepción, al igual que, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento.

4. *Explicación preliminar de la posibilidad de las categorías como conocimientos a priori*

Hay sólo una experiencia en la que todas las percepciones se representan como conjuntos completos y conformes a leyes, al igual que sólo hay un espacio y un tiempo en los que se dan todas las formas del fenómeno y toda relación del ser o del no-ser. Cuando hablamos de experiencias diferentes, éstas sólo son percepciones distintas que pertenecen, en cuanto tales, a una única experiencia general. En efecto, la unidad completa y sintética de las percepciones constituye precisamente la forma de la experiencia y no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos obtenida mediante los conceptos.

A 111 La unidad de síntesis obtenida mediante conceptos sería completamente accidental si éstos no se basaran en un fundamento trascendental de unidad. De no ocurrir así, existiría la posibilidad de que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna. Además, desaparecería así toda relación del conocimiento con los objetos ya que tal relación no estaría regulada por leyes universales y necesarias y, consiguientemente, tendríamos una intuición sin pensamiento, pero nunca un conocimiento.

Tal intuición no poseería, pues, absolutamente ningún valor para nosotros.

Las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general son, a la vez, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia. Pues bien, sostengo que las *categorías* antes [1] mencionadas no son más que las *condiciones del pensar en una experiencia posible*, al igual que *espacio* y *tiempo* contienen las correspondientes a la *intuición* en una *experiencia posible*. Por tanto, esas categorías son también conceptos básicos para pensar objetos en general en relación con los fenómenos y poseen validez objetiva *a priori*, que es lo que en realidad queríamos saber.

Pero la posibilidad, es más, la necesidad de tales categorías, se basa en la relación que sostiene la sensibilidad —y, consiguientemente, todos los fenómenos posibles— con la apercepción originaria. En ésta todo ha de estar necesariamente conforme con las condiciones de la completa unidad de la autoconciencia, es decir, todo ha de estar sometido a las funcio- A 112
nes universales de la síntesis, esto es, de la síntesis lograda a través de conceptos. Es en esta síntesis donde la apercepción puede demostrar *a priori* su completa y necesaria identidad. Así, el concepto de causa no es otra cosa que una síntesis (de lo que aparece en las secuencias temporales con otros fenómenos) efectuada *mediante conceptos*. Sin esa *unidad*, que tiene su regla *a priori* y que somete los fenómenos a sí misma, no habría completa, general ni, por tanto, necesaria unidad de conciencia en la diversidad de las percepciones. En este último caso, tales percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño.

Son, pues, completamente vanas e inútiles cuantas tentativas se han efectuado para derivar de la experiencia esos conceptos puros del entendimiento y para asignarles un origen meramente empírico. A este respecto, no necesito mencionar que el concepto de causa, por ejemplo, conlleva el carácter de una necesidad que no puede ser suministrada por ninguna experiencia. Esta nos enseña que a un fenómeno suele seguir otra cosa, pero no que esta otra cosa tenga que seguirle forzosamente, ni que deba inferirse tal secuencia *a priori* y de modo

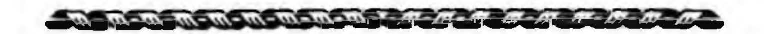
[1] Leyendo, con Erdmann, *oben*, en vez de *eben* (N. del T.)

enteramente universal, como si se partiera de una condición. En cuanto a la regla empírica de la *asociación*, que de todos
A 113 modos ha de ser completamente aceptada cuando se afirma que en la serie de acontecimientos todo se halla de tal manera sometido a normas, que nada sucede que no esté precedido por algo a lo que sigue siempre, formulo esta pregunta: ¿en qué se basa el hecho, entendido como ley de la naturaleza? ¿Cómo es posible tal asociación? El fundamento de la posibilidad de asociar lo diverso se llama, en cuanto que se halla en el objeto, *afinidad* de lo diverso. Pregunto, pues, cómo podemos hacer comprensible para nosotros mismos la universal afinidad de los fenómenos (afinidad gracias a la cual éstos últimos se hallan sometidos a leyes constantes y a la cual *tienen que* sujetarse).

A la luz de mis principios, se entiende muy bien esa afinidad. Todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto representaciones, a toda la autoconciencia posible. Ahora bien, esta autoconciencia conlleva necesariamente, en cuanto representación trascendental, la identidad numérica, y es cierta *a priori*, ya que nada puede entrar en el conocimiento si no es a través de esta apercepción originaria. Teniendo en cuenta que, si ha de convertirse en conocimiento empírico, esta identidad tiene que entrar ineludiblemente en la síntesis de toda la diversidad de los fenómenos, éstos se hallan sometidos a unas condiciones *a priori* a las que tiene que conformarse completamente su síntesis (la de aprehesión de los fenómenos). La representación de una condición conforme a la cual *puede* ponerse una cierta variedad (consiguientemente, de modo uniforme) recibe el nombre de *regla*, y el de *ley* si *tiene que* ponerse
A 114 así. Todos los fenómenos están, pues, sin excepción, ligados según leyes necesarias y se hallan, por tanto, en una *afinidad trascendental*. La afinidad *empírica* es sólo una consecuencia de ella.

El que la naturaleza tenga que regirse por nuestra base subjetiva de apercepción, es más, el que tenga que depender de ella en lo referente a su regularidad, suena ciertamente a cosa extraña y absurda. Sin embargo, si se piensa que esta naturaleza no es, en sí misma, más que un compendio de fenómenos, que no es, pues, una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones del psiquismo, entonces no causará extrañeza el que la veamos sólo desde la facultad radical de todo nuestro conocer (esto es, desde la apercepción trascen-

dental), desde una unidad que es la que permite que la llamemos objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza. Precisamente por ello podemos conocer dicha unidad *a priori* y, consiguientemente, como necesaria, cosa que sería imposible si ella se diera en sí misma con independencia de las primeras fuente del pensar. En efecto, no sabríamos de dónde extraer las proposiciones sintéticas de esa unidad general de la naturaleza, ya que, en tal supuesto, habría que derivarla de los objetos de la misma naturaleza. Pero, desde el momento en que ello sólo puede hacerse empíricamente, no surgiría de tal derivación más que una unidad meramente accidental, unidad que dista mucho de la necesaria cohesión a que aludimos al hablar de naturaleza.



A 115 DEDUCCION DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

Sección tercera

La relacion del entendimiento con los objetos en general y la posibilidad de conocerlos a priori

Lo que hemos expuesto antes por separado y en detalle, vamos a presentarlo ahora conjuntamente unificado. Son tres las fuentes subjetivas de conocimiento en las que se basa la posibilidad de la experiencia en general y del conocimiento de los objetos de esa misma experiencia: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*. Cada una de ellas puede ser considerada empírica cuando la aplicamos a fenómenos dados, pero todas son, igualmente, elementos de las bases *a priori* que hacen posible tal aplicación empírica. El *sentido* representa empíricamente los fenómenos en la *percepción;* la *imaginación* en la *asociación* (y en la reproducción); la *apercepción* en la *conciencia empírica* de la identidad que existe entre esas representaciones reproductivas y los fenómenos a través de los cuales se nos habían dado las primeras, es decir, en el reconocimiento.

Por lo que se refiere a las percepciones consideradas como representaciones, todas ellas se basan *a priori* en la intuición pura (en el tiempo, forma de la intuición interna); la
A 116 asociación se basa en la síntesis pura de la imaginación; la conciencia empírica, en la apercepción pura, es decir, en la completa identidad del yo a través de todas las posibles representaciones.

Si queremos ahora seguir el fundamento interno de esta conexión de representaciones hasta el punto en que deben

converger todas para obtener la unidad de conocimiento necesaria para una posible experiencia, entonces tenemos que partir de la apercepción pura. Todas las intuiciones no son nada para nosotros, ni nos afectan en absoluto, mientras no puedan ser incorporadas a la conciencia, tanto si entran en ella directa como si lo hacen indirectamente. Sólo gracias a esto es posible el conocimiento. Tenemos conciencia *a priori* de la completa identidad del yo en relación con todas las representaciones que puedan pertenecer a nuestro conocimiento. Tal conciencia la consideramos como una necesaria condición de la posibilidad de todas las representaciones, ya que éstas sólo representan algo en mí en la medida en que forman parte, juntamente con todo lo demás, de una misma conciencia y, consiguientemente, han de poder estar, al menos dentro de ésta, ligadas entre sí. Este principio se halla establecido *a priori* y puede llamarse el *principio trascendental de la unidad* de todo lo diverso contenido en nuestras representaciones (y también, por tanto, en la intuición). La unidad de lo diverso en un sujeto es una unidad empírica. Por consiguiente, la apercepción pura suministra un principio de unidad sintética de lo diverso en A 117
toda intuición posible[k].

[k] Préstese especial atención a esta proposición, que posee gran importancia. Todas las representaciones guardan una necesaria relación con una *posible* conciencia empírica. De no guardarla y de ser totalmente imposible adquirir conciencia de las mismas, ello equivaldría a decir que no existen. Pero toda conciencia empírica está en necesaria relación con una conciencia trascendental (que precede a toda experiencia particular), es decir, con la experiencia de mí yo como apercepción originaria. Es, pues, absolutamente imprescindible que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una sola conciencia (la de mí mismo). Hay aquí, por tanto, una unidad sintética de lo diverso (de la conciencia) que es conocida *a priori* y que proporciona así la base de las proposiciones sintéticas *a priori* concernientes al pensar puro, al igual que el espacio y el tiempo la suministran en el caso de las proposiciones relativas a la forma de la mera intuición. La proposición sintética «Todas las diversas *conciencias empíricas* han de estar ligadas a una única[1] autoconciencia» es el principio *absolutamente* primero y sintético de nuestro pensar en general. Pero no hay que olvidar que la simple representación «yo» es, en relación con todas las demás (cuya unidad colectiva hace ella posible), la conciencia trascendental. No importa ahora si esta representación es clara (conciencia empírica) u oscura; ni siquiera si existe. Se trata de que la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en su relación con esa apercepción *como facultad* (Nota de Kant)

[1] Leyendo, con Vorländer, *einzigen*, en vez de *einigen* (N. del T.)

A 118 Esa unidad sintética presupone o incluye una síntesis y, si la primera tiene que ser forzosamente *a priori,* la segunda debe serlo también. La unidad trascendental de apercepción se relaciona, pues, con la síntesis pura de la imaginación como una condición *a priori* de toda posibilidad de combinar la diversidad en un conocimiento. Pero sólo la *síntesis productiva de la imaginación* puede tener lugar *a priori,* ya que la reproductiva se basa en condiciones empíricas. En consecuencia, el principio de imprescindible unidad de la síntesis (productiva) pura de la imaginación constituye, antes de la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia.

Llamamos trascendental a la síntesis de lo diverso en la imaginación cuando, sin distinción de intuiciones, se dirige sólo a ligar *a priori* la diversidad. Damos el nombre de trascendental a la unidad de esa síntesis cuando tal unidad es representada como necesaria *a priori* en relación con la originaria unidad de apercepción. Desde el momento en que esta última unidad fundamenta la posibilidad de cualquier conocimiento, la unidad trascendental de la síntesis de la imaginación constituye la forma pura de todo conocimiento posible y, consiguientemente, la forma mediante la cual tiene forzosamente que representarse *a priori* todo objeto de experiencia.

A 119 *En relación con la síntesis de la imaginación, la unidad de apercepción* es el entendimiento; en relación con la *síntesis trascendental* de la imaginación, esa misma unidad es el *entendimiento puro.* En el entendimiento hay, pues, conocimientos puros *a priori* que contienen la necesaria unidad de la síntesis pura de la imaginación, con respecto a todos los fenómenos posibles: son las *categorías,* es decir, los conceptos puros del entendimiento. La facultad humana del conocimiento empírico contiene necesariamente, por tanto, un entendimiento que se refiere a todos los objetos de los sentidos, aunque sólo por medio de la intuición y la síntesis de los mismos a través de la imaginación, un entendimiento, pues, al que[1] se hallan sometidos todos los fenómenos en cuanto datos de una posible experiencia. Dicha relación de los fenómenos con una experiencia posible es igualmente necesaria, ya que, sin ella, no obtendríamos conocimiento alguno a través de los fenómenos ni, consiguientemente, nos afectarían éstos en absoluto. De ello

[1] Leyendo, con Erdmann, *welchem,* en lugar de *welchen* (N. del T.)

se sigue, pues, que el entendimiento puro es un principio formal y sintético de todas las experiencias gracias a las categorías y que los fenómenos se hallan en *necesaria relación con ese mismo entendimiento.*

Comenzando por abajo, es decir, por lo empírico, expondremos ahora la necesaria conexión del entendimiento con los fenómenos a través de las categorías. Lo primero que A 120 nos es dado es el fenómeno, que recibe el nombre de percepción cuando va ligado a la conciencia (sin la relación con una conciencia que sea, al menos, posible, jamás se convertiría el fenómeno en objeto de conocimiento, ni sería nada para nosotros; como no posee en sí mismo realidad objetiva alguna, sino que sólo existe en el conocimiento, no sería nada en absoluto). Pero, dado que cada fenómeno incluye una multiplicidad, es decir, son varias las percepciones que intervienen separada e individualmente en el psiquismo, les hace falta una cohesión que no pueden tener en el sentido mismo. Hay, pues, en nosotros una facultad activa que sintetiza esa multiplicidad. La denominamos imaginación, y a su acción, ejercida directamente sobre las percepciones, le doy el nombre de aprehensión[k]. La imaginación tiene que reducir a una sola *imagen* la diversidad de la intuición. Previamente debe, pues, ejercer su actividad sobre las impresiones, es decir, aprehenderlas.

Pero es claro que incluso esta aprehensión de lo diverso A 121 no produciría por sí sola ni una imagen ni una combinación de las impresiones, si no existiera un fundamento subjetivo, una percepción, a partir de la cual pasara el psiquismo a otra distinta para trasladarse de ésta a la siguiente y formar así series enteras de percepciones, es decir, si no hubiera una facultad reproductiva de la imaginación, una facultad que es de carácter meramente empírico.

Si las representaciones se reprodujeran indistintamente unas a otras tal como van chocando entre sí, tampoco se formaría combinación determinada alguna, sino que simple-

[k] No ha habido todavía psicólogo que cayera en la idea de que la imaginación constituye un indispensable ingrediente de la misma percepción. Ello se debe, por una parte, a que se ha circunscrito esta facultad a las meras reproducciones y, por otra, a la creencia de que los sentidos no sólo nos suministran impresiones, sino que incluso las combinan y producen imágenes de los objetos. Es indudable que, para llevar a cabo esta tarea, se requiere algo más que la receptividad de las impresiones, es decir, hace falta una función que las sintetice (Nota de Kant)

mente se amontonarían de forma desordenada sin que, por tanto, surgiera ningún conocimiento. La reproducción de las representaciones debe, pues, regirse por una regla según la cual una representación se combina mejor con ésta que con otra dentro de la imaginación. Este fundamento subjetivo y *empírico* de reproducción regulada recibe el nombre de *asociación* de las representaciones.

Si esta unidad de asociación no tuviese igualmente un fundamento objetivo, de modo que los fenómenos sólo pudieran ser aprehendidos por la imaginación bajo la condición de una posible unidad sintética en tal aprehensión, entonces sería también un hecho completamente fortuito el que los fenómenos se compaginaran en un conjunto del conocimiento humano. En efecto, aunque tuviésemos la facultad de asociar
A 122 percepciones, seguiría siendo completamente indeterminado y fortuito el que ellas fuesen, a su vez, asociables. En el caso de que no lo fueran, tendríamos una multitud de percepciones —e incluso una sensibilidad entera— donde podría haber muchos elementos de conciencia empírica en el psiquismo, pero separados y sin formar parte de una única conciencia del yo, lo cual es imposible. En efecto, sólo puedo afirmar que soy consciente de todas las percepciones si las atribuyo a una misma conciencia, a la apercepción originaria. Tiene que haber, pues, un fundamento objetivo anterior a todas las leyes empíricas de la imaginación, es decir, reconocible *a priori*, que sirva de base a la posibilidad, más todavía, a la necesidad, de una ley que se extienda a todos los fenómenos y que nos los haga entender todos como datos sensibles, asociables en sí mismos y sometidos a las reglas generales de una completa conexión en la reproducción. Llamo a este fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos *afinidad* de los mismos. Por lo que respecta a todos los conocimientos que deben pertenecerme, sólo podemos encontrar tal fundamento en el principio de la unidad de apercepción. Según este último principio, todos los fenómenos, sin excepción, entrarán en el psiquismo o serán aprehendidos por él de modo que concuerden con la unidad de apercepción, lo cual sería imposible si prescindiéramos de la unidad sintética que los combina, unidad que también es, pues, objetivamente necesaria.

A 123 La unidad objetiva de toda conciencia (empírica) en una conciencia (de la apercepción originaria) es, por tanto, la condición necesaria de todas las percepciones posibles, y

la afinidad (próxima o remota) de todos los fenómenos constituye la consecuencia necesaria de una síntesis con base *a priori* en unas reglas y con sede en la imaginación.

Consiguientemente, la imaginación es también una facultad de síntesis *a priori*. Por ello la denominamos imaginación productiva. En la medida en que esa imaginación no pretende ir más allá de la necesaria unidad en la síntesis del fenómeno, en lo que a la diversidad de éste se refiere, podemos dar a tal unidad el nombre de función trascendental de la imaginación. Esta es la razón de que resulte extraño, si bien se desprende de lo dicho hasta ahora, que sólo mediante esta función trascendental de la imaginación sea posible la misma afinidad de los fenómenos y, con ella, su asociación, la cual posibilita, finalmente, su reproducción según leyes y, por tanto, la misma experiencia. Sin dicha función trascendental no se fundirían en una experiencia los conceptos de objetos.

En efecto, el yo fijo y permanente de la apercepción pura constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que exista la mera posibilidad de adquirir conciencia de ellas. Toda conciencia pertenece igualmente a una omnicomprensiva apercepción pura, de la misma forma A 124
que toda intuición sensible, en cuanto representación, pertenece a una intuición pura interna, es decir, al tiempo. Tal apercepción es la que debe añadirse a la imaginación pura con el fin de convertir en intelectual la función de esta última. Pues, en sí misma, la síntesis de la imaginación es siempre sensible, a pesar de ser practicada *a priori*, ya que se limita a combinar la diversidad tal como *se manifiesta* en la intuición. Por ejemplo, la figura de un triángulo. Mediante la relación de lo diverso con la unidad de apercepción podrán producirse conceptos pertenecientes [1] al entendimiento, pero sólo a través de la imaginación pueden ser relacionados con la intuición sensible.

Tenemos, pues, una imaginación pura como facultad del alma humana, como facultad que sirve de base a todo conocimiento *a priori*. Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascenden-

[1] Completando, con Erdmann, *werden Begriffe zustande kommen können, welche...* (N. del T.)

tal de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna. La verdadera experiencia, que consta de aprehensión, asociación (reproducción) y, finalmente, reconocimiento de los fenómenos, incluye en
A 125 este reconocimiento, último y supremo elemento entre los meramente empíricos, los conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia y, consiguientemente, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Tales fundamentos del reconocimiento de lo diverso son, en la medida en que *sólo afectan a la forma de una experiencia en general*, las *categorías*. Por tanto, la unidad formal de la síntesis de la imaginación se basa siempre en ellas, al igual que lo hace, a través de esta síntesis, todo uso empírico[1] de las mismas en el reconocimiento, en la reproducción, asociación y aprehensión, hasta bajar a los fenómenos. En efecto, sólo mediante dichos conceptos pueden los fenómenos pertenecer al conocimiento en general[2], a la conciencia y, por tanto, a nosotros mismos.

Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro psiquismo. En efecto, esta unidad de la naturaleza tiene que ser una unidad necesaria, es decir, cierta *a priori*; que ligue los fenómenos. Ahora bien, ¿cómo podríamos establecer *a priori* una unidad sintética si en las fuentes cognoscitivas originarias de nuestro psiquismo no estuviesen contenidas, igualmente *a priori*, las bases subjetivas de tal unidad y si, a la
A 126 vez, no fuesen objetivamente válidas estas condiciones subjetivas, puesto que son las que fundamentan la posibilidad de conocer cualquier objeto en la experiencia?

Hemos explicado ya el *entendimiento* de varias maneras: como espontaneidad del conocimiento (contraponiéndolo a la receptividad de la sensibilidad), como capacidad del pensar, como facultad de los conceptos, o también como facultad de los juicios. Bien mirado, estas explicaciones se reducen

[1] Leyendo, con Adickes, *aller empirische Gebrauch*, en lugar de *alles empirischen Gebrauchs* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Hartenstein, *Erkenntnis überhaupt*, en lugar de *Erkenntnis und überhaupt...* (N. del T.)

a una. Ahora podemos caracterizarlo como la *facultad de las reglas*. Tal caracterización es fecunda y se aproxima más a la esencia del entendimiento. La sensibilidad nos ofrece formas (de la intuición); el entendimiento, reglas. El entendimiento se ocupa siempre de examinar los fenómenos, a fin de descubrir en ellos alguna regla. En la medida en que las reglas son objetivas (es decir, en la medida en que son necesariamente inherentes al conocimiento del objeto), reciben el nombre de leyes. Aunque aprendemos muchas leyes por la experiencia, tales leyes constituyen sólo determinaciones especiales de otras leyes todavía más elevadas, las supremas de las cuales (a las que están sometidas todas las demás) proceden *a priori* del mismo entendimiento, no de la experiencia. Al contrario, confieren su regularidad[1] a los fenómenos, debiendo hacer así posible la experiencia. El entendimiento no es, pues, una mera facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza. Es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos. En efecto, éstos no pueden, en cuanto tales fenómenos, existir fuera de nosotros. A 127
Existen sólo en nuestra sensibilidad. La naturaleza[2], en cuanto objeto de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella pueda abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción. La unidad de apercepción es, pues[3], el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia. Esta misma unidad de apercepción es la regla en lo concerniente a la diversidad de las representaciones (es decir, para determinar esta diversidad a partir de una sola). La facultad de estas reglas es el entendimiento. Todos los fenómenos, en cuanto posibles experiencias, se hallan, pues, *a priori* en el entendimiento y de él reciben su posibilidad formal, al igual que, en cuanto meras intuiciones, residen en la sensibilidad y sólo a través de ella son posibles, por lo que a su forma respecta.

Por muy exagerado y absurdo que parezca el decir que es el mismo entendimiento la fuente de las leyes de la naturaleza y, consiguientemente, de su unidad formal, tal afirmación es correcta y conforme al objeto, es decir, a la experien-

[1] *Gesetzmäßigkeit*

[2] Refiriendo, con Erdmann, *Diese* a *Natur* (N. del T.)

[3] Leyendo, con Erdmann, *also*, en lugar de *aber* (N. del T.)

cia. Claro que ni las leyes empíricas pueden, en cuanto tales, proceder del entendimiento puro, ni la inmensa diversidad de los fenómenos puede comprenderse de modo suficiente a partir de la forma pura de la intuición sensible. Pero todas
A 128 las leyes empíricas son simples determinaciones especiales de las leyes puras del entendimiento: las primeras son posibles si se someten a las segundas y se conforman a sus normas. Por su parte, los fenómenos tienen que asumir una forma legal[1], al igual que todos esos mismos fenómenos tienen que hallarse siempre de acuerdo, independientemente de su diversa forma empírica, con las condiciones de la forma pura de la sensibilidad.

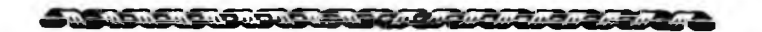
El entendimiento puro constituye, pues, en las categorías, la ley de unidad sintética de todos los fenómenos y es lo que hace así primordialmente posible la experiencia, por lo que a la forma de ésta se refiere. En la deducción trascendental de las categorías pretendíamos sólo hacer comprensible esta relación entre el entendimiento y la sensibilidad y, a través de ésta última, la relación del entendimiento con todos los objetos de la experiencia. Pretendíamos, pues, hacer comprensible *a priori* la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, estableciendo así su origen y su verdad.

Exposición sumaria sobre la corrección de esta deducción de los conceptos puros del entendimiento y sobre la única posibilidad de tal deducción

Si los objetos de los que se ocupa nuestro conocimiento fueran cosas en sí mismas, no podríamos tener de ellos conceptos *a priori,* ya que ¿de dónde íbamos a extraerlos? Si los
A 129 deriváramos del objeto (sin investigar de nuevo cómo podríamos conocerlo), nuestros conceptos serían meramente empíricos, no *a priori.* Si los deriváramos de nosotros mismos, entonces sería imposible que algo que se halla en nosotros determinara la naturaleza de un objeto distinto de nuestras representaciones. Es decir, sería imposible que ese algo explicara por qué tiene que haber una cosa a la que pertenezca lo que tenemos

[1] *gesetzliche*

en el pensamiento y no, más bien, la eventual vaciedad de toda esa representación. Si, por el contrario, nos las habemos siempre con fenómenos, no ya sólo es posible, sino incluso necesario, que ciertos conceptos *a priori* precedan al conocimiento empírico de los objetos. En efecto, éstos constituyen, en cuanto fenómenos, un objeto que se halla sólo en nosotros, ya que una simple modificación de nuestra sensibilidad no puede existir fuera de nosotros. La misma representación de que todos estos fenómenos y de que, consiguientemente, todos los objetos de los que podemos ocuparnos se hallan en mí (es decir, constituyen determinaciones de mi yo idéntico) expresa la necesidad de una completa unidad de tales determinaciones en el interior de una misma y única apercepción. Pero esta unidad de la conciencia posible constituye también la forma de todo conocimiento de los objetos (conocimiento a través del cual pensamos lo diverso como perteneciente a un único objeto). Así, pues, el modo según el cual la diversidad contenida en la representación sensible (intuición) pertenece a una conciencia es algo que, en cuanto forma intelectual del conocimiento del objeto, precede siempre a tal conocimiento. Este modo mismo constituye un conocimiento formal *a priori* de todos los obje- A 130
tos, en la medida en que sean pensados (categorías). La síntesis de esos objetos mediante la imaginación pura y la unidad de todas las representaciones en relación con la apercepción originaria preceden a todo conocimiento empírico. Si los conceptos puros del entendimiento son posibles, más todavía, necesarios, en relación con la experiencia, ello se debe tan sólo a que nuestro conocimiento no se ocupa más que de fenómenos cuya posibilidad reside en nosotros mismos y cuya combinación y unidad (en la representación de un objeto) sólo existe igualmente en nosotros. Dichos conceptos preceden, pues, a toda experiencia y son los que tienen que hacerla posible en lo que a la forma de ésta se refiere. Desde esta base, la única posible, hemos desarrollado la deducción de las categorías.



DEDUCCION DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

(según la segunda edición)

Sección segunda

Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento

§ 15

Posibilidad de una combinación en general

La variedad contenida en las representaciones puede darse en una intuición meramente sensible, en una intuición que es sólo receptividad. La forma de tal intuición puede hallarse *a priori* en nuestra facultad de representación sin ser, a pesar de ello, otra cosa que el modo según el cual el sujeto es afectado. Pero la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los
B 130 sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación (seamos o no conscientes de ella, trátese de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de la intuición sensible o de la no sensible) constituye un acto intelectual al que daremos[1] el nombre general de *síntesis*. Con ello haremos notar, a la vez, que no podemos representar-

[1] Leyendo, con Hartenstein, *werden*, en lugar de *würden* (N. del T.)

nos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación y que la disolución, el *análisis,* que parece ser su opuesto, siempre lo presupone. En efecto, nada puede disolver el entendimiento allí donde nada ha combinado, ya que únicamente *por medio del mismo entendimiento* ha podido darse a la facultad de representar algo que aparezca ligado.

Pero el concepto de combinación incluye, además de los conceptos de diversidad y de síntesis de ésta, el de unidad de esa diversidad. Combinar quiere decir representarse la uni- B 131
dad *sintética* de lo diverso[k]. La representación de tal unidad no puede surgir, pues, de la combinación, sino que, al contrario, es esa representación la que, añadiéndose a la representación de la diversidad, hace posible el concepto de combinación. Esa unidad, que precede *a priori* a todos los conceptos de combinación, no es la categoría de unidad mencionada en § 10, ya que todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios. Pero resulta que en éstos se piensa ya una combinación y, consiguientemente, una unidad de conceptos dados. La categoría presupone, pues, la combinación. En consecuencia, tenemos que buscar esa unidad (como unidad cualitativa, § 12) más arriba todavía, es decir, en aquello mismo que contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico.

§ 16

La originaria unidad sintética de apercepción B 132

El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo

[k] No tenemos ahora en cuenta el que, a su vez, las mismas representaciones sean idénticas y puedan, por tanto, ser analíticamente pensadas las unas a través de las otras. Tratando de lo diverso, hay que distinguir siempre →

que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada [1] por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella. En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían com-
B 133 pletamente. De esta conexión originaria pueden extraerse muchas consecuencias.

Así, la completa identidad de apercepción de la diversidad dada en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y sólo es posible gracias a la conciencia de esa misma síntesis. En efecto, la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto. Por consiguiente, tal relación no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de conciencia, sino que hace falta para ello que yo *una* una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas. Si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la *identidad de conciencia*

→ la *conciencia* de una respecto de la conciencia de la otra. Aquí nos referimos sólo a la síntesis de esta (posible) conciencia (Nota de Kant)

[1] De acuerdo con Goldschmidt, habría que leer *abgeleitet*, en lugar de *begleitet*. En este caso, la traducción sería: «...no puede derivarse de otra representación» (N. del T.)

en esas representaciones, ello se debe tan sólo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas; es decir, sólo es posible la unidad *analítica* de apercepción si presuponemos cierta unidad *sintética*[k]. El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la B 134 intuición *me* pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo. Este pensamiento no es todavía la conciencia de la *síntesis* de las representaciones, pero sí presupone la posibilidad de tal síntesis. Es decir, sólo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas. De lo contrario, tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones —de las que fuese consciente— poseyera. Como dada[1] *a priori*, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede *a priori* a todo *mi* pensamiento determinado. Pero la combinación no se halla en los objetos ni puede ser tomada de ellos mediante percepciones, pongamos por caso, y asumida así por el entendimiento. Al contrario, esa combinación es obra exclusiva del B 135 entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar *a priori* y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de apercepción. Este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano.

[k] La unidad analítica de la conciencia es inherente a todos los conceptos comunes en cuanto tales. Por ejemplo, cuando pienso lo *rojo* en general, me represento una propiedad que (como característica) puede hallarse en alguna parte o estar combinada con otras representaciones. Consiguientemente, sólo puedo representarme la unidad analítica en virtud de una posible unidad sintética previamente pensada. Una representación que ha de ser pensada como común a *diferentes* representaciones es considerada como perteneciente a unas representa- B 134 ciones que poseen en sí mismas, además de ella, algo *diferente*. Tal representación tiene que ser, pues, pensada en unidad sintética con otras representaciones (aunque sean meramente posibles) antes de que pueda pensar en ella la unidad analítica de la conciencia, la unidad que la convierte en *conceptus communis*. La unidad sintética de apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo (Nota de Kant)

[1] Según Vaihinger debería leerse, en vez de *als a priori gegeben, als a priori hervorgebracht*. En este caso, la traducción sería: «Como producida *a priori*...» (N. del T.)

El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una proposición analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia. En efecto, a través del yo, como representación simple, no se nos ofrece variedad alguna. Sólo en la intuición, que es distinta del yo, puede dársenos tal variedad, y sólo *combinándola* en una conciencia podemos pensarla. Un entendimiento en el que se nos ofreciera simultáneamente toda la variedad a través de la autoconciencia *intuiría*. Pero el nuestro sólo puede *pensar*, y tiene que buscar la intuición desde los sentidos. En relación, pues, con la variedad que me ofrecen las representaciones en una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que las llamo a todas representaciones *mías*, que forman, por tanto, *una sola*. Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones, síntesis que recibe el nombre de unidad sintética originaria de apercepción. A esta unidad han de estar sometidas to-
B 136 das las representaciones que se me den, y a ella han de ser reducidas mediante una síntesis.

§ 17

El principio de la unidad sintética de apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con la sensibilidad era, de acuerdo con la estética trascendental, que toda la diversidad de la intuición se hallaba sujeta a las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción[k]. En tanto que *dadas*, todas

[k] El espacio, el tiempo y todas sus partes son *intuiciones* y, consiguientemente, constituyen, con la diversidad que incluyen en sí (véase la estética trascendental), representaciones singulares. Es decir, no son meros conceptos →

las diversas representaciones de la intuición se hallan sujetas al primero de estos dos principios; en tanto que necesariamente *combinables* en una conciencia, se hallan bajo el segundo. En B 137
efecto, si se prescinde de la combinación, nada puede ser pensado o conocido a través de las representaciones dadas, ya que no conllevarían entonces el acto común de apercepción «Yo pienso» ni se unificarían, por ello mismo, en una autoconciencia.

El entendimiento es, para decirlo en términos generales, la facultad de los *conocimientos*. Estos consisten en la determinada relación que las representaciones dadas guardan con un objeto. *Objeto* es aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento.

Así, pues, el primer conocimiento puro del entendimiento, aquel que sirve de base a todos sus restantes usos y que es, a la vez, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria unidad *sintética* de apercepción. Así, el espacio, mera forma de la intuición sensible externa, no constituye aún conocimiento alguno. Se limita a suministrar a un conocimiento posible lo vario de la intuición *a priori*. Para conocer algo en el espacio, una línea, por ejemplo, hay que trazarla y, por consiguiente, efectuar sintéticamente una determinada combinación B 138
de la variedad dada, de forma que la unidad de este acto es, a la vez, la unidad de conciencia (en el concepto de línea), y es a través de ella como se conoce un objeto (un espacio determinado). La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simple-

→ por medio de los cuales una misma conciencia se halla contenida en muchas representaciones, sino muchas representaciones contenidas en una representación y en la conciencia de la misma, por lo cual aparecen como compuestas. La unidad de la conciencia es, pues, *sintética* y, no obstante, originaria. Este carácter de *singulares* que poseen las intuiciones es importante a la hora de aplicarlas (véase § 25) (Nota de Kant)

mente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, *no* se unificaría la variedad en una conciencia.

Aunque esta última proposición hace de la unidad sintética una condición de todo pensar, ella misma es, como se ha dicho, analítica, pues no afirma sino que todas *mis* representaciones en alguna intuición dada deben hallarse sujetas a la única condición bajo la cual puedo incluirlas entre las representaciones de mi yo idéntico y, consiguientemente, reunirlas, como ligadas sintéticamente en una apercepción, mediante la expresión general «*Yo pienso*».

Este principio no es, sin embargo, un principio aplicable a todo entendimiento posible, sino sólo al entendimiento a través de cuya apercepción pura en la representación «*Yo soy*» no se da todavía ninguna diversidad. Un entendimiento cuya autoconciencia suministrara, a la vez, la variedad de la intuición,
B 139 un entendimiento gracias a cuya representación existieran ya los objetos de ésta, no necesitaría un especial acto de síntesis de lo diverso para alcanzar la unidad de conciencia. Pero sí lo necesita el entendimiento humano, que no intuye, sino que simplemente piensa. El mencionado principio es inevitablemente el primero para el entendimiento humano, hasta el punto de que él mismo es incapaz de hacerse la menor idea de otro entendimiento posible, ya se trate de uno que intuyera *directamente,* ya de uno que, aun poseyendo intuición sensible, la poseyera diferente de la que se basa en espacio y tiempo.

§ 18

La unidad objetiva de la autoconciencia

La *unidad trascendental* de apercepción es aquella que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en una intuición. Por ello se llama *objetiva,* y hay que distinguirla de la *unidad subjetiva* de la conciencia. Esta última unidad constituye una *determinación del sentido interno* a través de la cual se da empíricamente esa diversidad de la intuición en orden a tal combinación. El que pueda yo tener conciencia empírica de la diversidad como simultánea o como sucesiva depende de circunstancias o de condiciones empíricas. De ahí que la

unidad de la conciencia mediante asociación de representaciones B 140
diga, a su vez, relación con un fenómeno y sea completamente accidental. Por el contrario, la forma pura de la intuición en el tiempo sólo se halla, como simple intuición en general que incluye una variedad dada, bajo la originaria unidad de conciencia gracias a la necesaria relación de la variedad de la intuición con una unidad, «Yo pienso», gracias, por tanto, a la síntesis pura del entendimiento, la cual sirve de base *a priori* a la síntesis empírica. Sólo la primera unidad posee validez objetiva. La unidad empírica de apercepción (a la que no nos referimos ahora y que es un mero derivado de la anterior bajo condiciones dadas en concreto) sólo tiene validez subjetiva. Unos ligan la representación de cierta palabra a una cosa, otros a otra; la unidad de la conciencia no es, en lo empírico, necesaria y universalmente válida en relación con lo dado.

§ 19

La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de apercepción de los conceptos contenidos en ellos

Nunca ha llegado a satisfacerme la explicación que dan los lógicos acerca del juicio en general. Según ellos, éste consiste en la representación de una relación entre dos conceptos.
Sin entrar ahora en litigio con ellos sobre las deficiencias B 141
de tal explicación, que, en cualquier caso, sólo conviene a los juicios *categóricos*, pero no a los hipotéticos y disyuntivos (éstos, en cuanto tales juicios, no contienen una relación entre conceptos, sino incluso entre juicios), sólo señalaré que —prescindiendo de que este descuido de la lógica ha dado lugar a algunas incómodas consecuencias[k]— no se indica en dicha explicación en qué consiste esa *relación*.

[k] La vasta teoría de las cuatro figuras silogísticas afecta sólo a los silogismos categóricos. Esa teoría no es otra cosa que el arte de obtener subrepticiamente, a base de ocultar inferencias inmediatas (*consequentiae inmediatae*) bajo las premisas de un silogismo puro, la apariencia de que hay más formas de inferencia que las de la primera figura. A pesar de todo, la teoría no habría logrado sólo con eso una especial acogida si no hubiese conseguido →

Pero si analizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dados en cada juicio y la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (esta última relación sólo posee validez subjetiva), entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción. A ello apunta la cópula «es» de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objeti-
B 142 va de representaciones dadas y la unidad subjetiva. En efecto, la cópula designa la relación de esas representaciones con la apercepción originaria y la *necesaria unidad* de las mismas, aunque el juicio mismo sea empírico y, por tanto, contingente, como, por ejemplo: «Los cuerpos son pesados.» No quiero decir con ello que esas representaciones se correspondan *entre sí necesariamente* en la intuición empírica, sino que se corresponden entre sí *en virtud de la necesaria unidad* de apercepción en la síntesis de las intuiciones, es decir, según los principios que determinan objetivamente todas las representaciones susceptibles de producir algún conocimiento. Todos estos principios derivan del que forma la unidad trascendental de apercepción. Sólo así surge de dicha relación un *juicio,* es decir, una relación *objetivamente válida* y que se distingue suficientemente de la relación que guardan entre sí las mismas representaciones. Esta última sólo poseería una validez subjetiva, según las leyes de asociación, por ejemplo. De acuerdo con tales leyes, únicamente podría decir: «Cuando sostengo un cuerpo siento la presión del peso», pero *no:* «El mismo cuerpo es pesado»; esta última proposición indica que las dos representaciones se hallan combinadas en el objeto, es decir, independientemente del estado del sujeto, no simplemente que van unidas en la percepción (por muchas veces que ésta se repita).

→ para los juicios categóricos un prestigio exclusivo, considerándolos como juicios a los que han de atenerse todos los demás, lo cual es falso, según se ha visto en § 9 (Nota de Kant)

§ 20 B 143

Todas las intuiciones sensibles se hallan bajo las categorías como únicas condiciones bajo las cuales puede coincidir la diversidad de esas intuiciones en una conciencia

Lo diverso dado en una intuición sensible se halla necesariamente sujeto a la originaria unidad sintética de apercepción, ya que sólo tal unidad hace posible la de la intuición (cf. § 17). Pero el acto del entendimiento que unifica la diversidad de las representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) bajo la apercepción es la función lógica de los juicios (cf. § 19). En la medida en que viene dada en una única intuición empírica, toda diversidad se halla, pues, *determinada* con respecto a una de las funciones lógicas del juicio, función a través de la cual dicha diversidad es llevada a la conciencia. Ahora bien, en la medida en que la diversidad de una intuición dada viene determinada en relación con las *categorías,* éstas no son otra cosa que esas mismas funciones del juicio (cf. § 13). Lo diverso de una intuición dada también se halla, pues, necesariamente sujeto a las categorías.

§ 21 B 144

Observación

La diversidad contenida en una intuición que llamo mía es representada, por medio de la síntesis del entendimiento, como perteneciente a la *necesaria* unidad de la autoconciencia, y ello ocurre gracias a la categoría[k]. Esta muestra, pues, que la conciencia empírica de una diversidad dada en una sola intuición se halla sujeta a una autoconciencia pura *a priori,* al igual que la intuición empírica lo está a una intuición pura sensible que tiene lugar igualmente *a priori.* En la proposición anterior se ha establecido, pues, el comienzo de una *deducción*

[k] La razón que lo prueba se basa en la representada *unidad de intuición* mediante la cual se da un objeto. Esta unidad incluye siempre en sí una síntesis de la diversidad dada en una intuición y contiene ya la relación de tal diversidad con la unidad de apercepción (Nota de Kant)

de los conceptos puros del entendimiento. Teniendo en cuenta que las categorías surgen sólo en el entendimiento, *con independencia de la sensibilidad*, me veo por ahora obligado a abstraer en tal deducción del modo según el cual la diversidad es dada a una intuición empírica, a fin de fijarme sólo en la unidad que entra en la intuición por medio de la categoría y a través del entendimiento. En lo que sigue (cf. § 26)
B 145 se pondrá de manifiesto, a partir del modo según el cual es dada la intuición empírica en la sensibilidad, que la unidad de tal intuición no es más que la prescrita por la categoría (de acuerdo con lo dicho en § 20) a la variedad de una intuición dada en general. Igualmente, sólo una vez que haya quedado explicada la validez *a priori* de las categorías con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos, se conseguirá plenamente el propósito de la deducción.

Ahora bien, hay en la prueba anterior un aspecto del que no he podido hacer abstracción, a saber, que la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta. Queda, en cambio, sin determinar aquí el modo según el cual ello ocurre. En efecto, si quisiera pensar un entendimiento que intuyera por sí mismo (como sería, por ejemplo, un entendimiento divino que no se representara objetos dados, sino que, a la vez, ofreciera o produjera éstos con su representación), entonces perderían las categorías todo su significado en relación con tal conocimiento. Estas son sólo reglas de un entendimiento cuya capacidad entera consiste en el pensar, es decir, en la tarea de reducir a la unidad de apercepción la síntesis de la variedad que, desde otro lado, le ofrece la intuición, un entendimiento que, en consecuencia, no conoce nada por sí mismo, sino que se limita a combinar y ordenar la materia a conocer, esto es, la intuición que el objeto ha de ofrecerle. Sin embargo, no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee —y que consiste en realizar *a*
B 146 *priori* la unidad de apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías—, como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible.

§ 22

La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia

Pensar un objeto y *conocer* un objeto son, pues, cosas distintas. El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado. Si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente, tendríamos un pensamiento, atendiendo a su forma, pero carente de todo objeto, sin que fuera posible conocer cosa alguna a través de él. En efecto, en la medida en que conociera, no habría ni podría haber nada a lo que pudiera aplicarse mi pensamiento. Toda intuición posible para nosotros es sensible (cf. estética). Consiguientemente, el pensar, mediante un concepto puro del entendimiento, un objeto en general sólo podemos convertirlo en conocimiento en la medida en que refiramos este concepto a objetos de los sentidos. La intuición sensible es, o bien B 147
intuición pura (espacio y tiempo), o intuición empírica de lo inmediatamente representado, a través de la sensación, como real en el espacio y en el tiempo. Mediante la determinación de la primera podemos obtener conocimientos *a priori* de objetos (en las matemáticas), pero sólo en cuanto a su forma, en cuanto fenómenos. El que pueda haber cosas que hayan de ser necesariamente intuidas en esa forma, queda sin decidir. Consiguientemente, ningún concepto matemático es, por sí mismo, un conocimiento, a no ser que supongamos la existencia de cosas que únicamente pueden sernos presentadas según la forma de dicha intuición pura sensible. Ahora bien, *las cosas en espacio y tiempo* sólo se dan en la medida en que son percepciones (representaciones acompañadas de una sensación) y, por tanto, sólo mediante una representación empírica. En consecuencia, los conceptos puros del entendimiento, incluso cuando se aplican a intuiciones *a priori* (como es el caso en las matemáticas), sólo suministran conocimiento en la medida en que estas intuiciones —y, consiguientemente, también, a través de ellas, los conceptos del entendimiento— pueden aplicarse a intuiciones empíricas. Por tanto, tampoco las categorías nos proporcionan conocimiento de las cosas a través de

la intuición pura[1] sino gracias a su posible aplicación a la *intuición empírica,* es decir, sólo sirven ante la posibilidad de un *conocimiento empírico.* Este conocimiento recibe el nombre de *experiencia.* Las categorías no tienen, pues, aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida
B 148 en que éstas sean asumidas como objetos de una posible experiencia.

§ 23

La proposición anterior es de la mayor importancia, ya que señala los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento respecto de los objetos, del mismo modo que lo hizo la estética trascendental con los límites del uso de la forma pura de la intuición sensible. En cuanto condiciones de la posibilidad de que se nos den objetos, el espacio y el tiempo sólo poseen validez en relación con objetos de los sentidos y, consiguientemente, con objetos de la experiencia. Más allá de estos límites no representan nada, ya que únicamente se hallan en los sentidos y no tienen realidad alguna fuera de éstos. Los conceptos puros del entendimiento están exentos de tal limitación y se extienden a los objetos de la intuición en general, sea ésta igual o desigual a la nuestra, siempre que sea sensible y no intelectual. Pero esta extensión de los conceptos más allá de *nuestra* intuición sensible no nos sirve de nada. En efecto, se trata entonces de conceptos vacíos de objetos, de los que ni siquiera podemos juzgar, a través de esos conceptos, si son posibles o no; son simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, ya que no tenemos a mano intuición alguna a la que aplicar la unidad sintética de apercepción, único contenido de esas formas. Con tal aplica-
B 149 ción podrían determinar un objeto. Sólo *nuestra* intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación.

Si suponemos, pues, dado el objeto de una intuición *no sensible,* podemos, claro está, representarlo a través de todos los predicados que se hallan de antemano en la presuposición de que *nada de cuanto es propio de la intuición sensible le conviene:* que no es, pues, extenso o está en el espacio; que su duración

[1] Leyendo, con Goldschmidt, *reinen Anschauung,* en lugar de *Anschauung* (N. del T.)

no es tiempo; que no hallamos en él cambio alguno (sucesión de determinaciones en el tiempo), etc. Ahora bien, limitarse a indicar lo que *no es* la intuición del objeto, sin poder establecer cuál es su contenido, no constituye un conocimiento en sentido propio. En efecto, no habríamos presentado entonces la menor posibilidad de un objeto relativo a nuestro concepto puro del entendimiento, ya que no habríamos podido ofrecer ninguna intuición que correspondiera a dicho concepto, sino simplemente decir que nuestra intuición no tiene validez en relación con él. Pero lo más importante en este punto es que ni una sola categoría podría aplicarse a ese algo. No podría aplicarse, por ejemplo, el concepto de sustancia, es decir, el de algo que nunca puede existir como mero predicado, sino como sujeto. Sin una intuición empírica que me diera la oportunidad de aplicación, no sabría si puede existir alguna cosa que correspondiera a esa determinación del pensamiento. Nos extenderemos más sobre esta cuestión en lo que sigue.

§ 24 B 150

La aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general

Los conceptos puros del entendimiento se refieren, a través del mero entendimiento, a los objetos de la intuición en general, independientemente de si ésta es la nuestra u otra cualquiera, siempre que sea sensible. Pero, por ello mismo, tales conceptos son meras *formas del pensamiento* a través de las cuales no conocemos todavía ningún objeto determinado. La síntesis o combinación de lo diverso en ellos sólo se refería a la unidad de apercepción y constituía así el fundamento de la posibilidad del conocimiento *a priori,* en la medida en que éste se basa en el entendimiento. Por tanto, la síntesis no es sólo trascendental, sino también puramente intelectual. Pero, desde el momento en que hay en nosotros cierta forma de intuición *a priori* basada en la receptividad de la facultad de representación (sensibilidad), el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad, determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la *intuición sensible*

a priori como condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición (la humana). De esta forma, las categorías, como meras formas del pensar, obtienen, pues, realidad objetiva, es decir, aplicación a objetos
B 151 dados en la intuición, pero sólo como fenómenos, pues sólo de éstos podemos tener intuición *a priori.*

Esta síntesis —necesaria y posible *a priori*— de la diversidad de la intuición sensible puede llamarse *figurada (synthesis speciosa)*, para diferenciarla de la que sería pensada en la mera categoría en relación con la diversidad de una intuición en general y que recibe el nombre de combinación del entendimiento *synthesis intellectualis).* Ambas son *trascendentales,* no sólo por tener lugar *a priori,* sino porque, además, sirven de base a la posibilidad de otros conocimientos *a priori.*

Sin embargo, cuando la síntesis figurada se refiere sólo a la originaria unidad sintética de apercepción, es decir, a la unidad trascendental pensada en las categorías, tiene que llamarse *síntesis trascendental de la imaginación,* a fin de diferenciarla de la combinación meramente intelectual. La *imaginación* es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente.* Ahora bien, teniendo en cuenta que toda intuición nuestra es sensible, la imaginación, debido a nuestra condición subjetiva, sin la cual no podría suministrar a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente, pertenece a la *sensibilidad.* No obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad (que no es meramente determinable, a la manera del sentido, sino determi-
B 152 nante y puede, por tanto, determinar *a priori* el sentido con respecto a la forma de éste y de acuerdo con la unidad de apercepción), la imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la *imaginación de acuerdo con las categorías.* Tal síntesis constituye una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás) a objetos de una intuición posible para nosotros. En su calidad de síntesis figurada, hay que distinguirla de la síntesis intelectual, que, al no contar con la imaginación, se produce sólo por obra del entendimiento [1]. En la medida en que la imagina-

[1] Esta frase ha sido traducida según la reordenación de Görland (N. del T.)

ción es espontaneidad, también la llamo a veces imaginación *productiva*, con lo cual la distingo de la reproductiva, cuya síntesis se halla sujeta exclusivamente a leyes empíricas, a saber, las de la asociación, y que, por ello mismo, no aporta nada a la explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Consiguientemente, la imaginación reproductiva pertenece a la psicología, no a la filosofía trascendental.

Este es el momento oportuno para explicar la paradoja que debió llamar la atención a todos los lectores cuando expuse la forma del sentido interno (cf. § 6)[1], paradoja consistente en que este sentido nos presenta, incluso a nosotros mismos, a la conciencia sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos. B 153
En efecto, nosotros sólo nos intuimos según somos *afectados* interiormente, lo cual parece contradictorio, ya que entonces nos tendríamos que comportar como pacientes frente a nosotros mismos. De ahí que en los sistemas de psicología se prefiera normalmente considerar al *sentido interno* como idéntico a la facultad de *apercepción* (cosas que nosotros diferenciamos cuidadosamente).

El sentido interno viene determinado por el entendimiento y por su originaria capacidad de ligar la diversidad de la intuición, es decir, por la facultad de someter tal diversidad a la apercepción (la cual sirve de base a la misma posibilidad del entendimiento). Ahora bien, el entendimiento humano no constituye por sí mismo una facultad intuitiva, ni es capaz de acoger *en sí* las intuiciones (ni siquiera contando con que éstas se dieran[2] en la sensibilidad) para combinar, por así decirlo, la variedad de *su* propia intuición. Por ello, la síntesis que produce el entendimiento, cuando éste es considerado en sí mismo, no es más que la unidad del acto del que es consciente en cuanto tal acto, incluso prescindiendo de la sensibilidad. Sin embargo, es a través de tal acto como el entendimiento es capaz de determinar internamente la sensibilidad en relación con la variedad que, según la forma de la intuición sensible, pueda serle dada. Bajo el nombre de *síntesis*

[1] Según Gawronsky, debería leerse: «cf. § 8» (N. del T.)

[2] Leyendo, con Vaihinger, *gegeben waren*, en lugar de *gegeben wäre*. (N. del T.)

trascendental de la imaginación el entendimiento realiza, pues, dicho acto sobre el sujeto *pasivo,* sujeto del cual el mismo entendimiento constituye la facultad, y así decimos justificada-
B 154 mente que a través de ésta es afectado el sentido interno. Así, pues, la apercepción y su unidad sintética no son en absoluto lo mismo que el sentido interno, hasta el punto de que aquélla se refiere, como fuente de toda combinación, a la diversidad de las *intuiciones en general* y [1], bajo el nombre de categorías, a objetos en general, previamente a toda intuición sensible. El sentido interno contiene, por el contrario, la mera *forma* de la intuición, no la combinación de lo diverso incluido en ella ni, consiguientemente, intuición alguna *determinada,* la cual sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de lo diverso a través de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético ejercido por el entendimiento sobre el sentido interno), acción que he denominado la síntesis figurada.

Esto lo percibimos siempre en nosotros. No podemos pensar una línea sin *trazarla* en el pensamiento, ni un círculo sin *describirlo,* como tampoco representar tres dimensiones del espacio sin *construir* tres líneas perpendiculares a partir del mismo punto. Ni siquiera podemos pensar el tiempo sino gracias a que, al *trazar* una línea recta (que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo), sólo atendemos al acto de síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno. Es el movimiento, como
B 155 acto del sujeto, no como determinación de un objeto[k], y, consiguientemente, la síntesis de la diversidad en el espacio, lo que produce el mismo concepto de sucesión cuando hacemos abstracción del espacio y atendemos sólo al acto a través del cual determinamos el sentido *interno* según su forma. El

[1] Leyendo, con Görland, *und unter,* en vez de simplemente *unter* (N. del T.)

[k] El movimiento de un *objeto* en el espacio no pertenece a una ciencia pura ni, por tanto, a la geometría, ya que sólo podemos saber que algo es móvil por experiencia, no *a priori.* Sin embargo, el movimiento, como *descripción* de un espacio, es un acto puro de la síntesis sucesiva de la variedad contenida en la intuición externa en general por medio de la imaginación productiva, y no sólo pertenece a la geometría, sino incluso a la filosofía trascendental (Nota de Kant)

entendimiento no encuentra, pues, en el sentido interno semejante combinación de la diversidad, sino que *la produce afectándolo*. Cómo se distinga el yo que piensa [1] del yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme otro tipo de intuición, al menos como posible) siendo, no obstante, idéntico al segundo, por tratarse del mismo sujeto; es decir, cómo pueda yo afirmar: «yo, como inteligencia y sujeto *pensante*, me conozco a mí mismo como objeto *pensado* en la medida en que me soy dado a mí mismo como algo aparte de lo dado en la intuición, si bien, al igual que ocurre con otros Fenómenos, no como yo soy frente al entendimiento, sino como me manifiesto»; todas éstas son cuestiones que tampoco ofrecen ya ni mayor ni menor dificultad que la siguiente: ¿cómo puedo ser yo objeto para mí mismo, objeto de la intuición y de B 156
las percepciones internas? Si se da al espacio el valor de una simple forma pura de los fenómenos externos, puede mostrarse con claridad que ello ha de ser efectivamente así partiendo del hecho de que sólo podemos representarnos el tiempo (que no es un objeto de intuición externa) con la imagen de una línea que trazamos. Sin esta última forma de mostrar, no seríamos capaces de conocer la unicidad de su dimensión. Podríamos mostrarlo igualmente partiendo del hecho de que en todas las percepciones internas nos vemos obligados a tomar la determinación de la longitud o del punto temporales de los elementos mudables que las cosas externas nos presentan. Por consiguiente, las determinaciones del sentido interno tenemos que disponerlas en el tiempo precisamente del mismo modo según el cual disponemos en el espacio las de los sentidos externos. Si admitimos, pues, con respecto a éstos, que sólo conocemos objetos a través de ellos en la medida en que somos externamente afectados, debemos afirmar igualmente, con respecto al sentido interno, que nos intuimos a nosotros mismos a través de él sólo según somos afectados *por nosotros mismos*. Es decir, por lo que a la intuición interna se refiere, sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo[k].

[1] Leyendo, con Vaihinger, *das Ich, das denkt*, en lugar de *das Ich, der ich denke* (N. del T.)

[k] No veo cómo pueden hallarse tantas dificultades en el hecho de sostener que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto B 157
de *atención* puede suministrar un ejemplo de ello. En la atención, el entendimiento →

B 157 § 25

En la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones en general y, por tanto, en la originaria unidad sintética de apercepción, tengo, en cambio, conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*. Ahora bien, aparte del acto del pensamiento que unifica la variedad de cada intuición posible, hace falta, para *conocernos* a nosotros mismos, una determinada clase de intuición a través de la cual se da dicha variedad. Esta es la razón de que mi propia existencia no sea un fenómeno (y mucho menos, una mera ilusión). No obstante, la determinación de mi existen-
B 158 cia[k] sólo puede producirse de acuerdo con la forma del sentido interno, según el modo peculiar en que la variedad que combino me sea dada en la intuición interna. Según esto, no *me conozco tal como soy*, sino sólo como me manifiesto a mí mismo. Por consiguiente, la conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo, a pesar de todas las categorías que constituyen el pensar de un *objeto en general* mediante la combinación de lo diverso en una apercepción. Al igual que para conocer un objeto distinto de mí me hace falta, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), una intuición con la que determinar ese concepto general, de la misma forma necesito para conocerme a mí mismo, además de mi conciencia o además de pensarme a mí mismo, una intuición de lo diverso en mí con la cual deter-

→ determina siempre el sentido interno, de acuerdo con la combinación que piensa, en orden a la intuición interna que corresponde a la variedad en la síntesis del entendimiento. Cada cual puede observar en sí mismo con cuanta frecuencia el psiquismo es afectado de este modo (Nota de Kant)

[k] El «Yo pienso» expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia está ya dada a través de él. Pero el modo según el cual debo determinarla, es decir, poner en mí la variedad que a ella pertenece, no se halla todavía determinado a través de ese acto. Para eso se requiere una autointuición, la cual se basa en una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable.
B 158 Como no poseo otra autointuición que me suministre lo *determinante* (de cuya espontaneidad sólo tengo conciencia) antes del acto de *determinar*, a la manera como el tiempo suministra lo determinable, no puedo determinar mi existencia como existencia de un ser activo por sí mismo, sino que simplemente me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar. Mi existencia sigue siendo siempre meramente sensible, esto es, determinable, en cuanto exis- →

minar tal pensamiento. Existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de combinación, pero sometida, en B 159
lo relativo a la variedad que ha de combinar, a una condición restrictiva llamada sentido interno. La restricción consiste en que la inteligencia sólo puede hacer intuible[1] esa combinación de acuerdo con relaciones temporales que se hallan completamente fuera de los conceptos del entendimiento[2] propiamente dichos y en que, consiguientemente, sólo puede conocerse a sí misma tal como se manifiesta con respecto a una intuición (que no puede ser intelectual ni venir dada por el entendimiento), no tal como se conocería si su *intuición* fuera intelectual.

§ 26

Deducción trascendental del uso empírico universalmente posible de los conceptos puros del entendimiento

En la *deducción metafísica* pusimos de manifiesto el origen *a priori* de las categorías mediante su total concordancia con las funciones lógicas universales del pensamiento. En la *deducción trascendental* se mostró, en cambio, la posibilidad de las categorías como conocimientos *a priori* de los objetos de la intuición (cf. § § 20 y 21). Ahora debemos explicar la posibilidad de conocer *a priori,* mediante *categorías,* cuantos objetos *puedan presentarse a nuestros sentidos,* y ello no según la forma de su intuición, sino de acuerdo con las leyes de su combinación. Tenemos que explicar, pues, si podemos imponer la ley a la naturaleza, por así decirlo, e incluso hacer ésta posible. B 160
En efecto, si prescindiéramos de la aplicabilidad de las categorías, no se vería por qué todo lo que puede presentarse a nuestros sentidos tiene que someterse a unas leyes que surgen *a priori* del entendimiento tan sólo.

Advertiré, en primer lugar, que por *síntesis de aprehensión* entiendo aquel enlace de la variedad de una intuición empírica mediante el cual se hace posible la percepción, esto es, la

→ tencia de un fenómeno. Sin embargo, es esa espontaneidad la que hace que me denomine inteligencia (Nota de Kant)

[1] Leyendo *anschaulich zu machen,* en lugar de *anschaulich machen* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Valentiner, *außerhalb der,* en vez de *außerhalb den* (N. del T.)

conciencia empírica de esa misma intuición (como fenómeno).

En las representaciones de espacio y tiempo tenemos *formas a priori* de la intuición sensible, tanto externa como interna, y a ellas debe conformarse siempre la síntesis de aprehensión de la diversidad del fenómeno, ya que dicha síntesis sólo puede tener lugar de acuerdo con tal forma. Ahora bien, espacio y tiempo se representan *a priori*, no simplemente como *formas* de la intuición sensible, sino directamente como *intuiciones* que contienen una variedad y, consiguientemente, con la determinación de la *unidad* de tal variedad (cf. estética trascen-
B 161 dental)[k]. Por lo tanto, la misma *unidad de la síntesis* de lo vario, dentro o fuera de nosotros, y, en consecuencia, también una *combinación* a la que debe conformarse cuanto tengamos que representar como determinado en el espacio o en el tiempo, están simultáneamente dadas *a priori* —como condición de la síntesis de toda *aprehensión*— *con* esas intuiciones, no *en* ellas. Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la combinación, en una conciencia originaria, de lo vario de una *intuición* dada *en general,* conforme a las categorías y aplicada sólo a la *intuición sensible.* Consiguientemente, toda síntesis, que hace posible la misma percepción, se halla sujeta a las categorías. Además, teniendo en cuenta que la experiencia es un conocimiento obtenido por medio de percepciones enlazadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia y, por ello mismo, poseen igualmente validez *a priori* respecto de todos los objetos de experiencia.

B 162 Si convierto, por ejemplo, la intuición empírica de una

[k] El espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una *fusión,* dentro de una representación *intuitiva,* de la variedad dada según la forma de la sensibilidad. De modo que la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad. Con el fin de hacer notar que esta unidad precede a cualquier
B 161 concepto, sólo la había atribuido, en la estética, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. En efecto, es a través de ella (dado que el entendimiento determina la sensibilidad) como se *dan* el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones. Por eso pertenece la unidad de esa intuición *a priori* al espacio y al tiempo, no al concepto del entendimiento (cf. §24) (Nota de Kant)

casa en una percepción, mediante la aprehensión[1] de la variedad que contiene, me baso en la *necesaria unidad* del espacio y de la intuición sensible externa en general. Dibujo, por así decirlo, la figura de la casa de acuerdo con esa unidad sintética de lo diverso en el espacio. Si hago abstracción de la forma del espacio, esa misma unidad sintética se asienta en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en la intuición en general, es decir, la categoría de la *magnitud*, a la que, por tanto, ha de conformarse enteramente aquella síntesis de aprehensión, es decir, la percepción[k].

Otro ejemplo: cuando percibo la congelación del agua, son dos estados los que aprehendo como tales, el líquido y el sólido, y los dos en una mutua relación temporal. Sin embargo, en el tiempo que pongo en la base del fenómeno B 163 como *intuición* interna, me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como *determinada* (en lo referente a la sucesión temporal) en una intuición. Ahora bien, si hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición interna, es decir, del tiempo, esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* bajo la cual combino la variedad de una *intuición*, la categoría de *causa*. Al aplicarla a mi sensibilidad, *determino*, a través de esta categoría, *todo cuanto sucede en el tiempo de acuerdo con su relación*. Así, pues, la aprehensión se halla en semejante suceso (al igual, por tanto, que el suceso mismo, si se tiene en cuenta la percepción posible) bajo el concepto de *relación causas-efectos*, y así en todos los demás casos.

Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos *(natura materialiter spectata)*. La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo

[1] Cuarta edición original: «apercepción» (N. del T.)

[k] De esta forma queda probado que la síntesis de aprehensión, que es empírica, ha de conformarse necesariamente a la síntesis de apercepción, que es intelectual y que está contenida por entero *a priori* en la categoría. Es exactamente la misma espontaneidad la que, allí con el nombre de imaginación y aquí con el de entendimiento, introduce la conexión de la variedad de la intuición (Nota de Kant)

suyo (si fuera así, serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar *a priori* la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación. He aquí la solución del enigma.

B 164 No es más extraño el hecho de que las leyes de los fenómenos en la naturaleza tengan que concordar con el entendimiento y con su forma *a priori,* es decir, con su capacidad de *ligar* lo diverso en general, que el hecho de que los fenómenos mismos deban concordar con la forma de la intuición sensible *a priori.* En efecto, las leyes no se hallan en los fenómenos, sino que existen sólo en relación con el sujeto en el que los fenómenos inhieren (en la medida en que tal sujeto posea entendimiento), al igual que los fenómenos no tienen existencia en sí, sino sólo en relación con el mismo ser (en la medida en que posea sentidos). Las cosas en sí mismas se conformarían necesariamente con sus leyes con independencia de que un entendimiento conociera tal conformidad. Pero los fenómenos son simples representaciones de cosas que nos son desconocidas, por lo que respecta a lo que ellas sean en sí. En cuanto meras representaciones, no se hallan sujetos a otra ley de conexión que a la impuesta por nuestra capacidad conectora. Ahora bien, lo que conecta lo diverso de la intuición sensible es la imaginación, la cual depende del entendimiento en lo que se refiere a la unidad de su síntesis intelectual, mientras que depende de la sensibilidad en lo que se refiere a la diversidad de la aprehensión. Teniendo en cuenta que toda percepción posible depende de la síntesis de aprehensión y que esta misma síntesis empírica depende, por su parte, de la síntesis trascendental —y, consiguientemente, de las categorías—, deben someterse a las categorías todas las percepciones posibles y, por tanto, todo lo que pueda llegar a nuestra
B 165 conciencia empírica. En otras palabras, todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterse, en lo que a su combinación se refiere, a las categorías, de las cuales, como fundamento originario de la necesaria legalidad [1] de la naturaleza (en cuanto *natura formaliter spectata*), depende ésta (considerada simplemente en cuanto naturaleza en general). Sin embargo, la capacidad del entendimiento puro no es tampoco suficiente para imponer

[1] *Gesetzmaßigkeit*

a priori a los fenómenos, por medio de simples categorías, otras leyes que aquellas en que se basa la *naturaleza en general* como legalidad de los fenómenos en espacio y tiempo. Desde el momento en que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, las leyes particulares *no* pueden *derivarse totalmente* de las categorías, si bien todas aquéllas se hallan sujetas a éstas. Es necesario que intervenga, además, la experiencia para conocer las leyes particulares. Ahora bien, sólo las mencionadas leyes *a priori* nos enseñan qué es la experiencia en general y qué es lo que podemos conocer como objeto de la misma.

§ 27

Resultado de esta deducción de los conceptos del entendimiento

No podemos pensar un objeto sino mediante categorías ni podemos *conocer* ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. *No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible*[k]. B 166

Aunque tal conocimiento está limitado a la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos cognoscitivos que se hallan *a priori* en nosotros. Ahora bien, dos son los modos según los cuales podemos pensar una *necesaria* concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos: o bien es la experiencia la que hace posibles

[k] Con el fin de evitar que el lector choque demasiado de prisa con las inquietantes y perniciosas consecuencias de esta proposición, me limitaré a recordar que las categorías no se hallan limitadas, en el pensar, por las condiciones de nuestra intuición sensible, sino que poseen un campo ilimitado. Es sólo el *conocimiento* de lo que pensamos, la determinación del objeto, lo que requiere una intuición. Aunque falte ésta, el pensamiento del objeto puede seguir teniendo sus consecuencias verdaderas y provechosas sobre el *uso de la razón* por parte del sujeto. Pero este uso no podemos analizarlo ahora, ya que no siempre se refiere a la determinación del objeto ni, consiguientemente, al conocimiento, sino que se refiere también a la determinación del sujeto y a la del querer de éste (Nota de Kant)

estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen
B 167 posible la experiencia. Lo primero no ocurre, por lo que hace a las categorías (ni por lo que hace a la intuición pura sensible), ya que ellas son conceptos *a priori* y, por ello mismo, independientes de la experiencia (sostener que tienen un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). Consiguientemente, nos queda sólo la otra alternativa (un sistema, por así decirlo, de *epigénesis* de la razón pura), a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general. De qué manera hacen posible la experiencia y qué principios de posibilidad de la misma suministran al ser aplicadas a los fenómenos, lo veremos por extenso en el capítulo siguiente acerca del uso trascendental del Juicio.

Es posible que alguien propugnara una tercera vía entre las dos únicas alternativas citadas, a saber: las categorías no son ni primeros principios *a priori*, *espontáneamente pensados* [1], de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro creador, que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia (especie de *sistema de preformación* de la razón pura).
B 168 Pero la objeción decisiva a esta vía media (aparte de que no se ve en la hipótesis hasta qué límite puede extenderse el supuesto de disposiciones predeterminadas en relación con juicios futuros) consistiría en que las categorías carecerían entonces de *necesidad,* propiedad que forma parte esencial de su concepto. El concepto de causa, por ejemplo, que expresa la necesidad de que algo se produzca, una vez supuesta una condición, sería falso si se basara simplemente en una arbitraria y subjetiva necesidad —implantada en nosotros— de enlazar determinadas representaciones empíricas según tal norma de relación[2]. No podría afirmar entonces que el efecto se halla ligado a la causa en el objeto (es decir, necesariamente), sino que mi disposición es tal, que no puedo pensar esa representación sino como enlazada de este modo. Esto es precisamente lo que más

[1] *selbstgedachte.*

[2] Entiéndase: «de relación causal» (N. del T.)

desea el escéptico, ya que entonces todo nuestro conocimiento a través de la supuesta validez objetiva de nuestros juicios no es más que pura ilusión. Tampoco faltaría quien no admitiera tal necesidad subjetiva (que ha de ser sentida). Lo cierto es que no podríamos discutir con nadie sobre algo basado simplemente en la forma de estar organizado el sujeto.

Breve resumen de esta deducción

La deducción consiste en la exposición de los conceptos puros del entendimiento (y, con éstos, de todo conocimiento teórico *a priori)* como principios de posibilidad de la experiencia. Esta se expone como *determinación* de los fenómenos en el espacio y en el tiempo *en general.* Se expone, por fin, esta B 169
última determinación partiendo del principio de la *originaria* unidad sintética de apercepción como forma del entendimiento en su relación con espacio y tiempo, formas originarias de la sensibilidad.

Sólo hasta aquí me parece *necesaria* la división en párrafos, dado que hemos estado tratando de conceptos elementales. Como ahora queremos mostrar el uso de los mismos, la exposición podrá prescindir de los párrafos y avanzar según un hilo ininterrumpido.



ANALITICA TRASCENDENTAL

Libro segundo

ANALITICA DE LOS PRINCIPIOS

La lógica general está construida sobre un plan que coincide exactamente con la división de las facultades superiores de conocimiento. Tales facultades son: *entendimiento, Juicio* y *razón*. Precisamente de acuerdo con las funciones y el orden
A 131 de las facultades psíquicas comprendidas bajo el amplio nombre de entendimiento, la lógica trata, pues, en su analítica, de *conceptos, juicios* e *inferencias*.

B 170 Dado que la mencionada lógica es meramente formal, hace abstracción de todo contenido del conocimiento (sea puro o empírico) y se ocupa tan sólo de la forma del pensar (o sea, del conocimiento discursivo). Por ello puede incluir en su parte analítica el canon de la razón, cuya forma posee una norma segura, una norma que puede ser conocida *a priori* con sólo analizar los diversos elementos de los actos de la razón, sin tomar en cuenta la peculiar naturaleza del conocimiento utilizado en ella.

Al limitarse la lógica trascendental a un contenido determinado, es decir, al de los conocimientos puros *a priori,* no puede tener la misma división que la lógica general. En efecto, se comprueba que el *uso trascendental de la razón* no posee validez objetiva y que, consiguientemente, no pertenece a la *lógica de la verdad*, es decir, a la analítica, sino que, como *lógica de la ilusión*, requiere una parte especial del edificio escolástico bajo el nombre de *dialéctica* trascendental.

El entendimiento y el Juicio tienen, pues, el canon de su uso objetivamente válido —y, consiguientemente, verda-

dero— en la lógica trascendental y pertenecen, por tanto, a su parte analítica. Pero la *razón* es completamente *dialéctica* en sus intentos encaminados a establecer algo *a priori* acerca de algunos objetos y a extender el conocimiento más allá {A 132 B 171}
de los límites de la experiencia posible. Sus afirmaciones ilusorias no se acomodan en absoluto a un canon como el que debe contener la analítica.

La analítica de los principios no será, pues, más que un canon del Juicio, un canon que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas. Por ello, al adoptar como tema los *principios del entendimiento* propiamente dichos, utilizaré la denominación de *doctrina del Juicio,* con lo cual queda especificada la tarea con mayor exactitud.

Introducción

EL JUICIO TRASCENDENTAL EN GENERAL

Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el Juicio consiste en la capacidad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*). La lógica general no incluye absolutamente ninguna norma destinada al Juicio, ni puede incluirla. En efecto, al *hacer abstracción de todo contenido del conocimiento,* no le queda sino la tarea de exponer analítica- A 133
mente la mera forma del mismo en conceptos, juicios e inferen- B 172
cias, estableciendo así las reglas formales de todo uso del entendimiento. Sólo mediante una nueva regla podría esa lógica señalar, en términos generales, cómo subsumir bajo tales reglas, es decir, cómo distinguir si algo cae o no bajo ellas. Ahora bien, esa nueva regla exigiría a su vez, precisamente por ser regla, una educación del Juicio. Queda así claro que, si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. Por ello constituye el factor específico del llamado ingenio natural, cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna. En efecto, ésta puede ofrecer a un entendimiento corto reglas a montones e inoculárselas, por así decirlo, tomándolas de otra inteligencia, pero la capacidad para emplearlas correctamente tiene que hallarse en el aprendiz mismo. Ninguna

de las reglas que se impongan a éste con tal propósito se
A 134 halla exenta del riesgo de ser usada inadecuadamente, si falta
B 173 dicha disposición natural[k]. Ello explica el que un médico, un juez o un conocedor de los asuntos del estado puedan tener en la cabeza muchas y muy hermosas reglas sobre patología, derecho o política, hasta el punto de poder ser perfectos maestros en sus respectivas materias, y el que, sin embargo, tropiecen fácilmente al aplicarlas; bien sea porque les falta Juicio natural (aunque no entendimiento) y no saben distinguir, a pesar de comprender lo universal en abstracto, si un caso concreto cae bajo tales reglas; bien sea porque no se les ha adiestrado suficientemente para este Juicio con ejemplos y prácticas efectivas. Este es, por otra parte, el único servicio importante que prestan los ejemplos, el de aguzar el Juicio. En efecto, los ejemplos suelen tener, en lo que a la corrección y precisión de la comprensión intelectual se refiere, efectos más bien negativos, ya que muy pocas veces cumplen adecuadamente los requisitos de la regla (como *casus in terminis*). Además, suelen reducir el esfuerzo del entendimiento por comprender las reglas en su universalidad, atendiendo a su propia suficiencia e independientemente de las especiales circunstancias empíricas. Por ello nos acostumbran a aplicar las reglas como fórmulas, más que como principios. Así, pues, los ejemplos son como
B 174 las andaderas del Juicio, las andaderas de las que nunca puede prescindir quien carece del talento natural del Juicio.

A 135 Ahora bien, aunque la *lógica general* no puede imponer normas al Juicio, no ocurre lo mismo con la *lógica trascendental,* hasta el punto de que parece que la última tiene como labor propia el corregir y asegurar el Juicio en el uso del entendimiento puro mediante reglas determinadas. En efecto, como pretensión de ampliar el campo de los conocimientos puros *a priori* del entendimiento y, consiguientemente, como doctrina, la filosofía no parece necesaria en absoluto. Al contrario, parece inadecuada en tal sentido, ya que, después de todas las tentativas habidas hasta ahora, poco o nada se ha avanzado. Se acude,

[k] La falta de esta capacidad es, de hecho, lo que llamamos necedad y tal defecto no tiene remedio. Una cabeza obtusa o limitada, a la que no falta sino el correspondiente grado de entendimiento y los conceptos propios de éste, puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición. Pero teniendo en cuenta que también en tales casos suele faltar el Juicio
B 173 (*secunda Petri*), no es raro encontrar hombres muy cultos que, al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir ese incorregible defecto (Nota de Kant)

más bien, a la filosofía con toda su penetración y su arte analítico como crítica tendente a evitar los pasos en falso del Juicio (*lapsus judicii*) al utilizar los escasos conceptos intelectuales que poseemos (por más que éste sea un servicio puramente negativo).

La filosofía trascendental tiene la peculiaridad de poder señalar *a priori*, además de la regla (o más bien, de la condición universal de las reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, el caso al que debemos aplicarla. El motivo de su B 175
ventaja, en este sentido, respecto de todas las demás ciencias educativas (con excepción de las matemáticas) reside precisamente en que trata de conceptos que han de referirse *a priori* a sus objetos y cuya validez objetiva no puede, por tanto, ser mostrada *a posteriori*. En efecto, ello significaría olvidar[1] A 136
su dignidad. La filosofía trascendental debe, más bien, exponer, a la vez (utilizando características generales, pero suficientes), las condiciones bajo las cuales pueden darse objetos concordantes con tales conceptos. De lo contrario, éstos carecerían de todo contenido y, consiguientemente, serían meras formas lógicas, no conceptos puros del entendimiento.

Esta doctrina trascendental del Juicio incluirá dos capítulos: el *primero* trata de las condiciones sensibles que hacen posible el uso de conceptos puros del entendimiento, es decir, del esquematismo del entendimiento puro; el *segundo* trata de los juicios sintéticos que, bajo tales condiciones, surgen *a priori* de los conceptos puros del entendimiento y que sirven de base a todos los demás conocimientos *a priori*, es decir, de los principios del entendimiento puro.

[1] Leyendo, de acuerdo con Vahinger, *unberücksichtigt*, en vez de *unberührt*. (N. del T.)



A 137
B 176

DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL JUICIO[1] (O ANALITICA DE LOS PRINCIPIOS)

Capítulo I

EL ESQUEMATISMO DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser *homogénea* con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión: «un objeto está contenido *en* un *concepto*». Así, el concepto empírico de un *plato* guarda homogeneidad con el concepto puramente geométrico de *círculo*, ya que la redondez pensada en el primero puede intuirse en el segundo[2].

Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, *subsumir* ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, *aplicar* la categoría a los fenó-
B 177 menos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría,
A 138 la causalidad, por ejemplo, pueda ser intuida por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que hace necesaria una doctrina trascendental del Juicio, una doctrina que manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los *conceptos puros del entendimiento*. No hace falta una especial explicación

[1] *Urteilskraft*

[2] Según Vaihinger, debería leerse: «ya que la redondez pensada en éste, puede intuirse en el primero» (N. del T.)

sobre la aplicación de los [1] conceptos puros del entendimiento al objeto en ninguna de las otras ciencias en las que los conceptos mediante los cuales se piensa el objeto en su generalidad no sean tan distintos ni heterogéneos respecto de aquellos que representan ese objeto en concreto, tal como es dado.

Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*.

El concepto del entendimiento contiene la unidad sintética pura de lo diverso en general. El tiempo, como condición formal de tal diversidad del sentido interno y, consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo guarda homogeneidad con la *categoría* (que constituye la unidad de esa determinación) en la medida en que es *universal* y en que está basada en una regla *a priori*. Y es igualmente homogénea con el *fenómeno*
en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda B 178
representación empírica de la diversidad. Será, pues, posible A 139
aplicar la categoría a los fenómenos por medio de la determinación trascendental del tiempo cuando tal aplicación permita, como esquema de los conceptos del entendimiento, *subsumir* los fenómenos bajo la categoría.

Espero que, tras lo mostrado en la deducción de las categorías, nadie tenga dudas a la hora de contestar la pregunta de si estos conceptos puros del entendimiento son de uso meramente empírico o también de uso trascendental; en otras palabras: si tales conceptos, en cuanto condiciones de una experiencia posible, se refieren *a priori* sólo a fenómenos, o bien si, en cuanto condiciones de la posibilidad de las cosas en general, pueden extenderse a objetos en sí mismos (sin limitarse en absoluto a nuestra sensibilidad). En efecto, hemos visto en dicha deducción que los conceptos no son posibles en absoluto, ni pueden tener significación alguna, si no les es dado un objeto a ellos directamente o, al menos, a los

[1] Leyendo, con Vorländer, *der*, en lugar de *des* (N. del T.)

elementos de que constan. En consecuencia, no pueden referirse a cosas en sí (independientemente de si nos son dadas y de cómo lo sean). Hemos visto, además, que el único modo según el cual pueden dársenos objetos es la modificación de nuestra sensibilidad. Hemos visto, por fin, que los conceptos
B 179 puros *a priori* deben contener *a priori*, aparte de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones
A 140 formales de la sensibilidad (sobre todo, del sentido interno) que incluyan la condición universal sin la cual no podemos aplicar la categoría a ningún objeto. Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, *esquema* de esos conceptos y denominaremos *esquematismo* del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas.

En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen. Así, si escribo cinco puntos seguidos....., tengo una imagen del número cinco. Si, por el contrario, pienso simplemente un número en general, sea el cinco, sea el cien, tal pensar es un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad (mil, por ejemplo) en una imagen, más que esa imagen misma, que, en este último caso, difícilmente podría yo abarcar y comparar con el concepto. A esta representación de un procedimiento
B 180 universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto.

De hecho, nuestros conceptos puros sensibles no repo-
A 141 san sobre imágenes, sino sobre esquemas. Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc., sino que siempre estaría limitada a una sola parte de esa esfera. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento, y significa una regla de síntesis de la imaginación respecto de figuras puras en el espacio. Un objeto de la experiencia o una imagen suya quedan todavía más lejos de alcanzar el concepto empírico: éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación como

a una regla que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal. El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto. En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto B 181
en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto. Lo único que podemos decir es lo siguiente: la *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva [1]; el *esquema* de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) A 142
es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura *a priori*. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes, pero tales imágenes sólo deberán ser vinculadas al concepto por medio del esquema que designan, y, en sí mismas, no coinciden plenamente con el concepto. El esquema de un concepto del entendimiento puro, por el contrario, no puede ser llevado a imagen ninguna. Es simplemente la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual —expresada por la categoría— y constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de apercepción.

No nos detenemos ahora en un árido y prolijo análisis de los requisitos que el esquema trascendental de los conceptos puros del entendimiento conlleva. Preferimos exponer tales conceptos en conexión con las categorías y según el orden de éstas.

En relación con el sentido externo, el espacio constituye B 182
la imagen pura de todas las magnitudes *(quanta)*, mientras que el tiempo lo es de todos los objetos de los sentidos. El *esquema* puro de la *magnitud (quantitas)*, entendida como concepto del entendimiento, es, en cambio, el *número*, el cual

[1] Según Vaihinger, debería leerse «reproductiva», en vez de «productiva» (N. del T.)

constituye una representación que comprende la sucesiva adi-
A 143 ción de unidades homogéneas. El número no es, pues, otra cosa que la unidad de síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, unidad obtenida al producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.

La realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general. Es, pues, aquello cuyo concepto en sí mismo indica un ser (en el tiempo). La negación es aquello cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo). La oposición entre ambos consiste, pues, en su diferencia dentro de un mismo tiempo, según se trate de tiempo lleno o de tiempo vacío. Pero el tiempo no es sino la forma de la intuición y, consiguientemente, la forma de los objetos en cuanto fenómenos. De ahí que lo que en esos objetos corresponde a la sensación sea [1] la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (coseidad, realidad). Toda sensación posee un grado o magnitud a través de los cuales puede llenar el mismo tiempo (es decir, el sentido interno con respecto a una misma representación de un objeto) en mayor o menor grado, hasta reducirse a nada (= 0 = *negatio*).
B 183 Hay, pues, una relación y una conexión, o más bien un tránsito, de la realidad a la negación que convierten cada realidad en representable como un *quantum*. El esquema de una realidad, como cantidad de algo, en la medida en que llena el tiempo, consiste precisamente en esa continua y uniforme producción de tal realidad en el tiempo, ya que, o bien se desciende desde una sensación que posee cierto grado hasta la desaparición de la misma en el tiempo, o bien se asciende gradualmente desde su negación hasta una magnitud de la misma.

A 144 El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás. (No es el tiempo el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia. Sólo desde ésta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos.)

[1] Según Wille, debería leerse: «no sea» (N. del T.)

El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa en general es la realidad a la que sigue algo distinto, una vez puesta esa realidad, cualquiera que sea. Consiste, pues, en la sucesión de lo diverso, en la medida en que tal sucesión se halla sometida a una regla.

El esquema de la comunidad (acción recíproca) o de la causalidad recíproca de la sustancia respecto de sus accidentes es la coexistencia de las determinaciones de una en relación B 184
con las de las otras conforme a una regla universal.

El esquema de la posibilidad es la concordancia de la síntesis de distintas representaciones con las condiciones del tiempo en general (por ejemplo, que[1] lo opuesto sólo puede existir en una misma cosa de forma sucesiva, no simultánea). El esquema consiste, pues, en determinar la representación de una cosa en relación con un tiempo.

El esquema de la realidad es la existencia en un tiempo A 145
determinado.

El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.

A partir de lo dicho, vemos lo que el esquema de cada categoría contiene y hace representable: el de la magnitud, la producción (síntesis) del tiempo mismo en la aprehensión sucesiva de un objeto; el de la cualidad, el hecho de llenar el tiempo o la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del mismo; el de la relación, el lazo que liga las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, de acuerdo con una regla de determinación del tiempo); el de la modalidad y sus categorías, por fin, el tiempo mismo, en cuanto correlato que determina si un objeto pertenece al tiempo y cómo lo hace. Los esquemas no son, pues, más que *determinaciones del tiempo* realizadas *a priori* según unas reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiem- B 185
po: *serie, contenido, orden* y, finalmente, *conjunto,* en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles.

Es claro, por tanto, que el esquematismo del entendimiento, que se desarrolla por medio de la síntesis trascendental de la imaginación, se reduce a la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de apercepción que, como función, corresponde

[1] Leyendo, con Paulsen, *daß,* en lugar de *da* (N. del T.)

al sentido interno (que es receptividad). En consecuencia, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una *significación*. En definitiva, las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sirven tan sólo para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria *a priori* (en virtud de la necesaria unificación de toda conciencia en una apercepción originaria) y para adecuar así tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia.

Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia.

Pero es igualmente evidente que, si bien son los esque-
B 186 mas de la sensibilidad los que realizan las categorías, son también ellos los que las restringen, es decir, las limitan a unas condiciones que residen fuera del entendimiento (a saber, en la sensibilidad). En realidad, el esquema se reduce, pues, al fenómeno o concepto sensible de un objeto concordante con la categoría. Numerus *est quantitas phaenomenon,* sensatio *realitas phaenomenon,* constans *et perdurabile rerum substantia phaenomenon,* aeternitas *necessitas phaenomenon*[1], *etc.)* Si prescindimos
A 147 de una condición restrictiva ampliamos, según parece, el concepto antes limitado. Así, pues, las categorías, consideradas en su pura significación y dejando a un lado las condiciones de la sensibilidad, deberían ser aplicables a las cosas en general *tal como son éstas,* no *tal como se manifiestan* en los esquemas que simplemente las representan. Desde este supuesto, las categorías deberían tener, pues, una significación mucho más amplia e independiente de todo esquema. Es verdad que, incluso tras haber sido eliminada toda condición sensible, los conceptos puros del entendimiento conservan una significación, pero es la significación meramente lógica de la unidad de las representaciones, sin que pueda atribuirse a dichos conceptos objeto alguno ni, consiguientemente, significación alguna capaz de suministrarnos un concepto [2] del objeto. Así, por ejemplo,

[1] Leyendo, con Erdmann, *phänomenon*, en vez de *phänomena* (N. del T.)

[2] «un conocimiento», según Kant en *Nachträge* LXI (N. del T.)

si elimináramos del concepto de sustancia la determinación sensible de la permanencia, tal concepto se limitaría a significar algo capaz de ser pensado como sujeto, no como predicado de otra cosa. Esta representación no me sirve de nada, ya que no indica qué determinación posee la cosa que debemos B 187
considerar como tal sujeto primario. Si prescindo, pues, de los esquemas, las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a conceptos, pero no representan ningún objeto. Tal significación les viene de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe el entendimiento, lo realiza.



A 148 DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL JUICIO (O ANALITICA DE LOS PRINCIPIOS)

CAPÍTULO II

SISTEMA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

En el capítulo anterior hemos considerado el Juicio trascendental teniendo en cuenta sólo las condiciones universales bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, puede usar los conceptos puros del entendimiento en orden a juicios sintéticos. Nuestra tarea consistirá ahora en exponer en su conexión sistemática los juicios que, con esta reserva crítica, el entendimiento efectúa de hecho *a priori*. No cabe duda de que nuestra tabla de categorías nos proporcionará una guía natural y segura para lograrlo. En efecto, es la relación de esas categorías con una experiencia posible la que tiene que constituir todo el conocimiento puro *a priori* del entendimiento y, si exponemos exhaustiva y sistemáticamente todos los principios trascenden-
B 188 tales del uso del entendimiento, será en virtud de la relación de tales categorías con la sensibilidad en general.

Los principios *a priori* llevan este nombre no sólo por contener en sí las bases de otros juicios, sino también por no basarse ellos mismos en conocimientos más generales ni
A 149 de rango superior. Sin embargo, esta característica no les exime sin más de una prueba. En efecto, aunque tal prueba no pudiera realizarse de modo objetivo, al no fundarse dichos principios en consideraciones objetivas y servir, más bien, de base a todo conocimiento de su objeto[1], ello no impediría

[1] La frase ha sido traducida según la interpretación de Wille (N. del T.)

el que fuera posible, e incluso necesario, ofrecer una demostración partiendo de las fuentes subjetivas de la posibilidad de conocer el objeto en general. La razón se halla en que, de no ser así, el principio despertaría la mayor sospecha de que se trataba de una mera afirmación subrepticia.

En segundo lugar, nos limitaremos a los principios relativos a las categorías. Consiguientemente, los principios de la estética trascendental, según los cuales espacio y tiempo constituyen las condiciones de posibilidad de todas las cosas en cuanto fenómenos, al igual que la restricción de tales principios, según la cual no pueden referirse a cosas en sí mismas, no forman parte del campo demarcado para nuestra investigación. De igual forma, tampoco los principios matemáticos constituyen una parte de este sistema, al estar extraídos sólo de la intuición, y no de los conceptos puros del entendimiento. B 189
No obstante, dado que se trata, a la vez, de juicios sintéticos *a priori*, su posibilidad deberá tener cabida aquí simplemente para deducir y hacer comprensible la posibilidad de semejantes conocimientos evidentes *a priori*, no para demostrar que son correctos y apodícticamente ciertos, cosa que no les hace ninguna falta.

Tendremos que hablar también del principio de los juicios analíticos contrastándolo con el de los[1] sintéticos, que A 150
son los que nos ocupan propiamente, ya que es este contraste el que despeja todo malentendido relativo a la teoría de éstos últimos y los presenta con claridad y según su peculiar naturaleza.

EL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

Sección primera

El principio supremo de todos los juicios analíticos

La ausencia de contradicción interna constituye la condición universal —aunque sea únicamente negativa— de todos

[1] Leyendo, con Mellin, *mit dem der*, en vez de *mit der* (N. del T.)

nuestros juicios, sea cual sea el contenido del conocimiento y el modo según el cual se refiera al objeto. De no cumplir tal condición, esos juicios no significan nada en sí mismos
B 190 (incluso prescindiendo del objeto). Pero aun en el caso de hallarse exento de contradicción, el juicio puede ligar conceptos de modo distinto al requerido por el objeto, o también de modo que no se dé motivo alguno, ni *a priori*, ni *a posteriori*, que justifique semejante juicio. Así, pues, un juicio puede ser falso, o carecer de fundamento, a pesar de estar libre de toda contradicción interna.

A 151 La proposición: «A ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga» recibe el nombre de principio de contradicción y constituye un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad. Pero sólo pertenece, por ello mismo, a la lógica, ya que vale para los conocimientos considerados simplemente como conocimientos en general, con independencia de su contenido. El principio afirma que la contradicción anula y suprime tales conocimientos.

No obstante, se puede también emplear el principio de forma positiva, es decir, no sólo para rechazar la falsedad y el error (en cuanto basados en la contradicción), sino también para conocer la verdad. En efecto, si el juicio es *analítico*, sea negativo o afirmativo, siempre debe sernos posible conocer suficientemente su verdad atendiendo al principio de contradicción. Siempre es correcto negar lo contrario de aquello que se halla incluido como concepto en el conocimiento del objeto y que es pensado en él. Tenemos que afirmar necesariamente,
B 191 en cambio, el concepto mismo del objeto, ya que lo contrario de tal concepto sería contrario al objeto.

Debemos, pues, considerar el *principio de contradicción* como *principio* universal y plenamente suficiente *de todo conocimiento analítico*. Pero ni su autoridad ni su aplicabilidad van más allá de un criterio suficiente de verdad. En efecto, el hecho de que ningún conocimiento pueda oponerse a él sin
A 152 autonegarse hace del principio una *conditio sine qua non* del conocimiento, pero no la base que determina su verdad. Dado que tenemos que habérnoslas sólo con el aspecto sintético de nuestro conocimiento, tendremos siempre el cuidado de no ir nunca en contra de este inviolable principio, pero jamás podemos esperar de él una explicación en lo que a la verdad de tal aspecto del conocimiento se refiere.

Aunque este conocido principio está desprovisto de

todo contenido y es meramente formal, existe una formulación del mismo que incluye una síntesis, una síntesis que, descuidadamente y sin necesidad alguna, ha sido mezclada con tal formulación. Es la siguiente: «Es imposible que algo sea y no sea *a la vez*». Aparte de que se ha introducido superfluamente la certeza apodíctica (mediante la palabra *imposible*), que debe suponerse automáticamente a partir del principio, éste se halla afectado por una condición temporal. El principio viene a quedar así: una cosa = A que es algo = B no puede ser B 192
simultáneamente no B, pero sí puede ser las dos cosas (B y no B) sucesivamente. Por ejemplo, una persona joven no puede ser, simultáneamente, vieja, pero sí puede ser joven en un tiempo y no joven, es decir, vieja, en otro tiempo. Ahora bien, en cuanto meramente lógico, el principio de contradicción no debe limitar sus aserciones a circunstancias temporales. Semejante formulación es, pues, completamente opues- A 153
ta a la intención del principio. El malentendido viene, por tanto, del simple hecho de separar primero del concepto de una cosa un predicado de la misma y de ligar después a este predicado su contrario, lo cual nunca origina una contradicción con el sujeto, sino únicamente con ese predicado que hemos ligado sintéticamente al sujeto, y ello sólo en el caso de que afirmemos los dos predicados al mismo tiempo. Si digo que una persona inculta no es culta, debo añadir la condición de *simultaneidad,* ya que quien es inculto en un momento puede ser culto en otro momento. Si afirmo, en cambio: «Ninguna persona inculta es culta», tenemos una proposición analítica, ya que la propiedad de la incultura forma parte del sujeto; con ello cobra una inmediata claridad la proposición negativa a partir del principio de contradicción, sin necesidad de añadir la condición de *simultaneidad.* Esta es igualmente la razón de que haya modificado antes la formulación del principio de modo que reflejara con claridad su carácter B 193
de proposición analítica.

A 154

SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

Sección segunda

EL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS SINTÉTICOS

La explicación de la posibilidad de juicios sintéticos es una tarea con la que no tiene absolutamente nada que ver la lógica general, la cual no necesita siquiera conocer el nombre de la misma. Esta explicación constituye, sin embargo, el quehacer principal de una lógica trascendental, e incluso el único cuando se trata de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* o de las condiciones y alcance de su validez. En efecto, una vez acabado este quehacer, es cuando puede realizar plenamente su objetivo, es decir, delimitar la amplitud y las fronteras del entendimiento puro.

En el caso del juicio analítico, no salimos del concepto dado para decidir algo sobre él. Si el juicio es afirmativo, me limito a añadir a ese concepto lo ya pensado en él. Si es negativo, no hago más que excluir del mismo concepto su contrario. En el caso del juicio sintético, en cambio, me veo obligado a salir fuera del concepto dado para considerar,
B 194 en relación con éste, algo completamente distinto de lo pensado en él. Esta relación nunca es, pues, ni una relación de identidad
A 155 ni de contradicción, y por ello no puede descubrirse en el juicio, considerado en sí mismo, ni la verdad ni el error.

Una vez concedido que hay que ir más allá de un concepto dado para confrontarlo sintéticamente con otro, hace falta un tercer elemento que es el que permite la síntesis de los dos conceptos. ¿En qué consiste este tercer elemento en cuanto medio de todos los juicios sintéticos? No hay más que un todo en el que se hallen contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma *a priori* del mismo, el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación. La unidad sintética de las mismas (unidad necesaria para el juicio) lo hace en la unidad de apercepción. Es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la apercepción donde hay que buscar la posibilidad de juicios sintéticos y, dado que estas tres facultades contienen las fuentes de las representaciones *a priori*, habrá que buscar

igualmente en ellas la posibilidad de juicios sintéticos puros. Por ello serán éstos incluso necesarios si queremos llegar a un conocimiento de los objetos que se base exclusivamente en una síntesis de las representaciones.

Si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él significación y sentido, tiene que ser posible que se dé el objeto de alguna forma. De lo contrario, los conceptos son vacíos y, aunque hayamos pensado por medio de ellos, nada hemos conocido a través de tal pensamiento: no hemos hecho, en realidad, más que jugar con representaciones. Darse un objeto no signifi- B 195
ca otra cosa (si queremos decir con ello la presentación inmedia- A 156
ta de tal objeto en la intuición, y no un darse que sólo sea, a su vez, mediato) que referir su representación a la experiencia, sea real o posible. Incluso el espacio y el tiempo, a pesar de tratarse de conceptos tan limpios de todo elemento empírico y de ser tan cierto que el psiquismo los representa enteramente *a priori,* carecerían de validez objetiva y de significación si no se pusiera de manifiesto la necesidad de aplicarlos a los objetos de experiencia. Es más, la representación de esos conceptos es un mero esquema referido siempre a la imaginación reproductiva, la cual reúne los objetos de la experiencia. Sin tales objetos carecerían de significación dichos conceptos. Y lo mismo puede decirse de todos los conceptos, sean los que sean.

Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori.* Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada y, por tanto, un conglomerado de percepciones que no se acomodarían B 196
a la trascendental y necesaria unidad de apercepción. La experiencia posee, pues, principios que sirven de base a su forma *a priori,* a saber, reglas universales de la unidad que hallamos en la síntesis de los fenómenos, reglas de las que, en cuanto A 157
condiciones necesarias, siempre podemos exhibir la realidad objetiva en la experiencia, e incluso en la posibilidad de ésta. Fuera de esta relación son absolutamente imposibles las proposiciones sintéticas *a priori,* ya que carecen de un tercer elemento,

es decir, carecen de un objeto[1] en el que la unidad sintética pueda mostrar la realidad objetiva de sus conceptos[2].

Así, pues, aunque conocemos *a priori* en los juicios sintéticos muchas cosas acerca del espacio en general o de las figuras que en él diseña la imaginación productiva (de modo que, realmente, no nos hace falta en este sentido ninguna experiencia), si no tuviésemos que considerar el espacio como condición de los fenómenos que constituyen la materia de la experiencia externa tal conocimiento sólo equivaldría a entretenernos con un mero fantasma. En consecuencia, dichos juicios sintéticos *a priori* se refieren, aunque sólo mediatamente, a la experiencia posible, o más bien, a la misma posibilidad de la experiencia, y la validez objetiva de su síntesis se basa únicamente en tal referencia.

Teniendo, pues, en cuenta que la experiencia, como síntesis empírica, es, en su condición de posible, el único tipo de conocimiento que da realidad a toda otra síntesis, esta otra síntesis, en cuanto conocimiento *a priori*, sólo posee
B 197 verdad (concordancia con el objeto) por el hecho de no incluir
A 158 sino aquello que es indispensable a la unidad sintética de la experiencia en general.

Por consiguiente, el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición.

Los juicios sintéticos *a priori* son así posibles cuando relacionamos las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de esta última síntesis en una apercepción trascendental con un posible conocimiento empírico en general. Entonces afirmamos: las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*.

[1] Leyendo, de acuerdo con Grillo, *keinen Gegenstand*, en vez de *reinen Gegenstand*. (N. del T.)

[2] Leyendo, con Vaihinger *Einheit die objektive Realität ihrer Begriffe*, en lugar de *Einheit ihrer Begriffe objektive Realitat* (N. del T.)

SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

Sección tercera

REPRESENTACIÓN SISTEMÁTICA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

Si en alguna parte existen principios, ello se debe únicamente al entendimiento puro. Este no es sólo la facultad de las reglas relativas a lo que sucede, sino que es la misma B 198
fuente de los principios en virtud de los cuales[1] todo cuanto A 159
se nos puede presentar sólo como objeto se halla necesariamente sometido a reglas. En efecto, si prescindiéramos de éstas, jamás podrían los fenómenos proporcionar conocimiento de un objeto que les correspondiera. Las mismas leyes naturales, si las consideramos como principios fundamentales del uso empírico del entendimiento, conllevan una expresión de necesidad y, consiguientemente, la sospecha, al menos, de haber sido determinadas a partir de unas bases válidas *a priori* y previas a toda experiencia. Todas las leyes de la naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos fenoménicos especiales. Son, pues, los principios del entendimiento los que suministran el concepto, el cual incluye la condición y el exponente, por así decirlo, de una regla en general. Es, en cambio, la experiencia la que proporciona el caso que se halla sometido a la regla.

No hay, en realidad, peligro ninguno de que se tomen por principios del entendimiento puro los principios meramente empíricos, o al revés. En efecto, la necesidad conceptual[2] puede evitar con facilidad esta confusión. Tal necesidad caracteriza los principios del entendimiento puro[3], y su carencia se nota fácilmente en toda proposición empírica, por muy general que sea la validez de ésta. Hay, sin embargo, principios puros *a priori* que no debiéramos atribuir propiamente al entendimiento, ya que, si bien han sido extraídos mediante el entendi- B 199

[1] Leyendo, con Erdmann, *welchen*, en lugar de *welcehem* (N. del T.)

[2] *Notwendigkeit nach Begriffen*

[3] Refiriendo *die letztere*, de acuerdo con Erdmann, a *die Grundsatze des reinen Verstandes* (N. del T.)

miento, no derivan de conceptos puros, sino de intuiciones
A 160 puras, y es el entendimiento la facultad de los conceptos. Las matemáticas exhiben tales principios, pero su aplicación a la experiencia y, consiguientemente, su validez objetiva —es más, la posibilidad de semejante conocimiento sintético *a priori* (la deducción del mismo)— descansa siempre en el entendimiento puro.

No contaré, pues, entre mis principios los de las matemáticas, pero sí aquéllos en los cuales se basan la posibilidad y la validez objetiva *a priori* de las matemáticas. Estos últimos, que debemos considerar, por tanto, como fundamento[1] de los primeros, van de los *conceptos* a la intuición, no de la *intuición* a los conceptos.

Al aplicar los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible el uso de su síntesis es o *matemático* o *dinámico,* ya que en parte va dirigido a la *intuición* de un fenómeno en general y en parte a la *existencia* del mismo. Las condiciones *a priori* de la intuición son enteramente necesarias en relación con una experiencia posible; las de la existencia de los objetos de una posible intuición empírica son, en sí mismas, meramente accidentales. Los principios del uso matemático serán, pues, incondicionalmente necesarios, es decir, apodícticos, mientras los del uso dinámico, si bien conllevarán igualmente el carácter de una necesidad *a priori,* sólo la conllevarán bajo la condición del pensar empírico en una experiencia,
B 200 es decir, sólo mediata e indirectamente. En consecuencia, los del uso dinámico no poseen (aunque dejemos a salvo su certeza, referida, en términos generales, a la experiencia) la evidencia
A 161 inmediata propia de los primeros. De todos modos, tendremos más elementos de juicio sobre esto al concluir este sistema de los principios.

La tabla de las categorías nos lleva con la mayor naturalidad a la tabla de los principios, ya que ésta no es otra cosa que las reglas del uso objetivo de aquéllas. Así, pues, todos los principios del entendimiento puro son:

[1] *Principium*

1
Axiomas
de la
intuición

2
Anticipaciones
de la
percepción

3
Analogías
de la
experiencia

4
Postulados
del pensar empírico
en general

He elegido cuidadosamente estas denominaciones con el fin de recalcar las diferencias relativas a la evidencia y al empleo de estos principios. Pronto se pondrá de manifiesto que los principios de la *cantidad* y de la *cualidad* (si atendemos B 201 sólo a la forma de estas dos categorías) se distinguen notablemente de los principios de las otras dos, tanto por lo que se refiere a la evidencia como a la determinación *a priori* A 162 de los fenómenos según dichas categorías de cantidad y cualidad, ya que, si bien ambos grupos de principios son susceptibles de una certeza absoluta, los de la cantidad y cualidad son capaces de certeza intuitiva; los otros, sólo de certeza discursiva. Por ello llamaré a los primeros *matemáticos* y a los últimos *dinámicos*[k]. Debe advertirse que no me refiero aquí ni a los

[k] Toda [1] *combinación (conjunctio)* es o bien *composición (compositio)*, o bien *conexión (nexus)*. La primera es la síntesis de una diversidad cuyas partes *no necesariamente se implican unas a otras.* Por ejemplo, dos triángulos que corten un cuadrado por la diagonal no se implican por sí el uno al otro necesariamente. Lo mismo ocurre con la síntesis de lo *homogéneo* en todo aquello que es susceptible de ser tratado *matemáticamente* (esta síntesis puede dividirse, a su vez, en síntesis de *agregación* y síntesis de *coalición;* la primera se aplica a las magnitudes *extensivas,* la segunda a las *intensivas*). La segunda combinación (*nexus*) es la síntesis de lo diverso, en la medida en que sus elementos *se implican necesariamente unos a otros.* Por ejemplo, el accidente respecto de la sustancia o el efecto respecto de la causa. En consecuencia, tal conexión es representada como ligada *a priori,* a pesar de serlo en cuanto *heterogénea.* Llamo a esta misma conexión dinámica por no ser arbitraria y por referirse a la conexión de la *existencia* de lo diverso (conexión que puede dividirse, B 202 una vez más, en conexión física de los fenómenos entre sí y conexión *metafísica* en la facultad de conocer *a priori*). (Nota de Kant)

[1] Esta nota fue añadida en B (N. del T.)

B 202 principios de las matemáticas en el primer caso ni a los de la dinámica general (física) en el segundo, sino simplemente a los del entendimiento puro en su relación con el sentido interno, sean cuales sean las representaciones dadas en él. En efecto, a través de los principios del entendimiento puro se hacen posibles todos aquéllos. Les he puesto, pues, el nombre teniendo más en cuenta su aplicación que su contenido. Paso ahora a analizarlos según el mismo orden en que han sido presentados en la tabla.

1

AXIOMAS DE LA INTUICION

Su principio es: todas las intuiciones son magnitudes extensivas[A]

[*Prueba*

Atendiendo a su forma, todos los fenómenos contienen una intuición en el espacio y el tiempo, intuición que les sirve a todos de base *a priori*. No podemos, pues, asumir los fenómenos en la conciencia empírica, esto es, aprehenderlos, sino mediante una síntesis de lo diverso a través de la cual se producen las representaciones de un espacio o un tiempo determinados, es decir, mediante la unificación de lo homogé-
B 203 neo y mediante la conciencia de la unidad sintética de tal diversidad homogénea. En la medida en que esta conciencia de la diversidad homogénea dada en la intuición en general es la que hace posible la representación de un objeto, constituye el concepto de una magnitud *(quantum)*. Así, pues, sólo podemos percibir un objeto como fenómeno gracias a esa misma unidad que sintetiza la diversidad de la intuición sensible dada y mediante la cual pensamos en el concepto de una *magnitud* la unidad de la composición de la diversidad homogénea.

[A] [Epígrafes en A:]

AXIOMAS DE LA INTUICION

Principio del entendimiento puro.—Todos los fenómenos son, en virtud de su intuición, magnitudes extensivas.

Es decir, todos los fenómenos son magnitudes, *magnitudes extensivas,* ya que, en cuanto intuiciones en el espacio y el tiempo, deben ser representadas mediante la misma síntesis que determina el espacio y el tiempo en general.]

Llamo magnitud extensiva a aquella en la que la representación de las partes hace posible —y, consiguientemente, precede necesariamente a— la representación del todo. Soy incapaz de representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento, es decir, sin producirla gradualmente a partir de un punto. Sólo así puedo señalar esa intuición. A 163
Y lo mismo ocurre con el tiempo, por breve que sea. No pienso en él más que el proceso sucesivo desde un momento a otro, proceso que genera, como resultado de las partes y de su adición, una determinada magnitud temporal. Como el tiempo y el espacio constituyen la mera intuición de todos los fenómenos, todo fenómeno es, en cuanto intuición, una B 204
magnitud extensiva, ya que sólo podemos conocerlo en la aprehensión mediante una síntesis sucesiva (desde una parte a otra parte). Consiguientemente, todos los fenómenos son ya intuidos como agregados (conjuntos[1] de partes previamente dadas). Ello no ocurre con toda clase de magnitudes, sino sólo con aquellas que, en cuanto tales magnitudes, aprehendemos y representamos *extensivamente.*

En esta síntesis sucesiva de la imaginación productiva se basan, para producir las figuras, las matemáticas de la extensión (geometría) con sus axiomas. Son éstos los que expresan las condiciones de la intuición sensible *a priori* bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, puede surgir el esquema de un concepto puro de los fenómenos externos; por ejemplo: «Entre dos puntos no puede haber más que una línea recta»; «Dos líneas rectas no cierran un espacio», etc. Estos son los axiomas que sólo se refieren propiamente a magnitudes *(quanta)* en cuanto tales.

Por lo que toca a la magnitud *(quantitas),* esto es, a la respuesta a la pregunta «¿Qué tamaño tiene esto?», no hay axiomas propiamente dichos, si bien algunas de estas pro- A 164
posiciones son sintéticas e inmediatamente ciertas *(indemostrabilia).* En efecto, las proposiciones: «Si sumamos cantidades iguales a cantidades iguales, obtenemos cantidades iguales»,

[1] Leyendo, con Vorländer, *Mengen,* en lugar de *Menge* (N. del T.)

«Si restamos cantidades iguales de cantidades iguales, obtenemos cantidades iguales» son analíticas, ya que soy inmediata-
B 205 mente consciente de la identidad que existe entre la producción de una y otra magnitudes. Pero los axiomas tienen que ser proposiciones sintéticas *a priori*. Las proposiciones evidentes de la relación numérica son, en cambio, sintéticas, pero no universales como las de la geometría, y por ello precisamente no podemos llamarlas tampoco axiomas, sino fórmulas numéricas. $7+5=12$ no es una proposición analítica. En efecto, ni en la representación de 7, ni en la de 5, ni en la correspondiente a la unión de ambos, pienso el número 12. (El que tenga que pensarlo *al sumar los dos* no es lo que ahora interesa. En la proposición analítica la cuestión está en si realmente pienso el predicado al representarme el sujeto.) Pero, a pesar de ser sintética, la proposición es simplemente singular. En la medida en que se atiende sólo a la síntesis de lo homogéneo (de las unidades), tal síntesis solamente puede desarrollarse de una manera única, si bien después el *uso* de estos números es universal. Si afirmo que con tres líneas, de las cuales dos juntas son mayores que la tercera, se puede trazar un triángulo, tengo la simple función de la imaginación productiva, la cual
A 165 puede trazar las líneas mayores o menores, al igual que puede hacerlas cruzar según todos los ángulos que quiera. El número 7, en cambio, sólo es posible de una manera, y lo mismo ocurre con el 12, que resulta de la síntesis del 7 con el 5.
B 206 Semejantes proposiciones no debemos, pues, llamarlas axiomas (si lo hiciéramos, éstos serían infinitos), sino fórmulas numéricas.

Este principio trascendental de las matemáticas de los fenómenos amplía notablemente nuestro conocimiento *a priori*. En efecto, sólo él permite aplicar la matemática pura, con toda su precisión, a los objetos de la experiencia, lo cual no resultaría claro por sí mismo si prescindiéramos de él. Es más, ello ha provocado numerosas contradicciones. Los fenómenos no son cosas en sí mismas. La intuición empírica sólo es posible mediante la intuición pura (del espacio y del tiempo). Consiguientemente, lo que la geometría afirma de ésta última vale también incuestionablemente para la primera. Hay que eliminar los pretextos según los cuales los objetos de los sentidos no pueden[1] conformarse a las reglas de cons-

[1] Leyendo, con Erdmann, *dürften, müssen*, en lugar de *dürfe, muß* (N. del T.)

trucción en el espacio (por ejemplo, la de la infinita divisibilidad de las líneas y los ángulos). En efecto, con ello se niega validez objetiva al espacio y, por ello mismo, a toda la matemática, con lo cual dejamos de saber por qué y hasta qué punto es aplicable esa ciencia a los fenómenos. La síntesis de espacios y tiempos, en cuanto formas[1] de toda intuición, es, a la vez, la que hace posible aprehender los fenómenos, es decir, A 166
la que permite toda experiencia externa e igualmente, por tanto, todo conocimiento de los objetos de esa experiencia. Lo que la matemática demuestra, en su uso puro, respecto de aquella síntesis es también necesariamente válido respecto de dicha experiencia externa. Todas las objeciones a esto no son más que trabas de una razón mal formada, de una razón B 207
que pretende, equivocadamente, desligar los objetos sensibles de las condiciones formales de nuestra sensibilidad y que representa dichos objetos como objetos en sí mismos que se dan al entendimiento, cuando no son más que fenómenos. Si partiéramos de tal supuesto, no podríamos, claro está, conocer de ellos *a priori* nada en absoluto ni, por tanto, sintéticamente, mediante conceptos puros del espacio. La misma geometría, que es la ciencia que determina estos conceptos, no sería posible.

2

ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCION[A]

Su principio es: en todos los fenómenos, lo real que sea un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado

---

[A] [Epígrafes en A:]

LAS ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCION

El principio que anticipa todas las percepciones en cuanto tales es como sigue: en todos los fenómenos, la sensación —y lo real que a ella corresponde en los objetos (realitas phaenomenon)*— posee una magnitud intensiva, es decir, un grado.*

---

[1] Leyendo, con Erdmann, *Formen,* en vez de *Form* (N. del T.)

[*Prueba*

Percepción quiere decir conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual tenemos, a la vez, sensación. Los fenómenos, en cuanto objetos de la percepción, no son intuiciones puras (meramente formales), como el espacio y el tiempo (éstas no podemos percibirlas, en sí mismas, en absoluto). Los fenómenos incluyen, pues, aparte de la intuición, la materia relativa a algún objeto en general (materia mediante la cual nos representamos algo que existe en el espacio o en el tiempo), es decir, lo real de la sensación como mera representación subjetiva, que sólo nos hace conscientes de que el sujeto es-
B 208 tá afectado y que referimos a un objeto en general. Pero existe la posibilidad de una modificación gradual desde la conciencia empírica hasta llegar a la conciencia pura, una modificación donde desaparece completamente lo real, quedando tan sólo una conciencia meramente formal *(a priori)* de la variedad en espacio y tiempo. Existe, pues, la posibilidad de una síntesis que genere la magnitud de la sensación, desde su comienzo como intuición pura = O, hasta una magnitud cualquiera. Teniendo en cuenta que la sensación no es, en sí misma, una representación objetiva, ni hay en ella intuición del espacio ni del tiempo, es cierto que no le corresponde una magnitud extensiva, pero sí una magnitud (que se origina mediante una aprehensión de ésta en la que la conciencia empírica se acrecienta, en un determinado tiempo, desde nada = O, hasta llegar a una sensación que posea las dimensiones dadas). Consiguientemente, la sensación obtendrá una *magnitud intensiva,* en correspondencia con la cual hay que asignar a todos los objetos de la percepción (en la medida en que ésta contenga sensación) una *magnitud intensiva,* es decir, un grado de influencia sobre el sentido.]

Todo conocimiento mediante el cual puedo determinar y conocer *a priori* lo perteneciente al conocimiento empírico puede denominarse anticipación, y éste es indudablemente el
A 167 sentido en el que usaba Epicuro el término προλῆψις. Si tenemos en cuenta que hay en todo fenómeno algo (a saber, la sensación como materia de la percepción) que nunca conocemos *a priori* y que constituye, por ello mismo, la diferencia
B 209 propiamente dicha entre el conocimiento empírico y el conocimiento *a priori,* llegamos a la conclusión de que es, en realidad, la sensación lo que no puede ser anticipado. Podríamos, en

cambio, llamar anticipaciones de los fenómenos a las determinaciones puras en espacio y tiempo, tanto respecto de la figura como respecto de la magnitud, ya que tales determinaciones representan *a priori* todo lo que puede dársenos *a posteriori* en la experiencia. Si suponemos que existe en toda sensación, en cuanto sensación en general (prescindiendo de que se dé una en concreto) algo cognoscible *a priori,* ese algo debería llamarse anticipación en sentido excepcional, ya que parece extraño que nos anticipemos a la experiencia precisamente en el terreno relativo a su materia, la cual sólo puede surgir de dicha experiencia. Pero esto es, de hecho, lo que ocurre.

La aprehensión realizada sólo por medio de la sensación se limita a llenar un momento (si no tengo en cuenta la sucesión de varias sensaciones). En cuanto algo fenoménico[1] y en cuanto algo cuya aprehensión no constituye una síntesis sucesiva que proceda desde las partes a la representación total, la sensación no tiene, pues, magnitud extensiva. La falta de sensación en el mencionado momento significaría representar A 168
éste como vacío, es decir, = O. Ahora bien, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es realidad *(realitas phaenomenon).* Lo que corresponde a la falta de la misma es negación = O. Sin embargo, toda sensación es susceptible B 210
de reducción, de forma que puede disminuir y llegar gradualmente a desaparecer. Entre la realidad fenoménica y la negación hay, pues, una cadena continua de múltiples sensaciones intermedias posibles. La distancia entre ellas es siempre menor que la existente entre la sensación dada y el cero o negación absoluta. Es decir, lo real fenoménico posee siempre una magnitud, pero una magnitud que no se encuentra en la aprehensión[2], ya que la aprehensión realizada mediante la mera sensación tiene lugar en un momento, y no a través de múltiples sensaciones, y, consiguientemente, no procede desde las partes al todo. Lo real en el campo del fenómeno, tiene, pues, una magnitud, pero no extensiva.

Llamo *magnitud intensiva* a aquella que únicamente aprehendemos como unidad y en la que sólo podemos representar la multiplicidad por aproximación a la negación = O. Así, pues, toda realidad en el campo del fenómeno posee magnitud

[1] *Als etwas in der Erscheinung*

[2] Según Wille, debería leerse *welche aber nur in der Apprehension,* en lugar de *welche aber nicht in der Apprehension.* La traducción sería entonces: «que sólo se encuentra en la aprehensión». (N. del T.)

intensiva, es decir, un grado. Si consideramos esa realidad como causa (sea de la sensación, sea de otra realidad fenoménica, de un cambio, pongamos por caso), llamamos momento al
A 169 grado de realidad como causa; por ejemplo, el momento de la gravedad. Adoptamos este nombre debido a que el grado designa simplemente una magnitud cuya aprehensión no es sucesiva, sino instantánea. Esta cuestión la toco sólo de pasada, ya que no estudio aún la causalidad.

B 211 Consiguientemente, toda sensación —y, por tanto, toda realidad en la esfera del fenómeno, por pequeña que sea— tiene un grado, es decir, una magnitud intensiva capaz de ser reducida. Entre realidad y negación hay una cadena continua de realidades y de posibles percepciones más pequeñas. Todo color, el rojo, por ejemplo, posee un grado que, por insignificante que sea, nunca es el más pequeño. Lo mismo ocurre con el calor, con el momento de la gravedad, etc.

La propiedad de las magnitudes en virtud de la cual ninguna parte suya es la más pequeña posible (o parte simple) se llama continuidad de esas magnitudes. Espacio y tiempo son *quanta continua* por el hecho de que no puede darse ninguna parte suya que no esté comprendida entre unos límites (puntos e instantes) y que, consiguientemente, no constituya, a su vez, un espacio o un tiempo. El espacio sólo se compone, pues, de espacios, y el tiempo, de tiempos. Puntos e instantes no son más que límites, esto es, posiciones que limitan espacio y tiempo. Pero las posiciones presuponen siempre las intuiciones a limitar o a determinar: si partimos de meras posiciones
A 170 o de componentes que pudieran darse con anterioridad al espacio o al tiempo no podremos componer ninguno de los dos. Teniendo en cuenta que la síntesis (de la imaginación productiva) generadora de esas magnitudes representa un progreso temporal cuya continuidad suele designarse con el término
B 212 no fluir (correr), podemos también calificar tales magnitudes como *fluyentes*.

Todos los fenómenos son, pues, magnitudes continuas, tanto por lo que se refiere a su intuición, en cuanto magnitudes extensivas, como por lo que toca a su mera percepción (sensación y, consiguientemente, realidad), en cuanto magnitudes intensivas. Si se interrumpe la síntesis de los fenómenos, tenemos un agregado de múltiples fenómenos (no propiamente un fenómeno que forme un *quantum*), un agregado producido por la repetición de una síntesis siempre inacabada, no por

la mera progresión de una síntesis productiva de cierto tipo. Si denominara 13 táleros un *quantum* de dinero, mi denominación sería correcta en la medida en que entendiera por ello el contenido de un marco de plata fina. El marco sí constituye una magnitud continua, en la que ninguna parte es la más pequeña, sino que cada una de ellas podría ser una moneda que siempre contuviera, a su vez, materia para monedas todavía más pequeñas. Si, en cambio, entendiera por tal denominación 13 táleros redondos, como otras tantas monedas (sea el que sea su contenido de plata), entonces sería inadecuado el emplear el término *quantum* de táleros. El nombre qûe debería emplear entonces es el de agregado, es decir, número de mone- A 171
das. Sin embargo, teniendo en cuenta que todo número debe tener como base una unidad, el fenómeno constituye, como unidad, un *quantum* y en cuanto tal, es siempre un continuo.

Si todos los fenómenos, tanto considerados extensiva como intensivamente, son magnitudes continuas, la proposición: «Todo cambio (tránsito de una cosa desde un estado B 213
a otro) es[1] continuo» podría ser demostrada fácilmente y con evidencia matemática. Pero nos encontramos con que la causalidad de un cambio en general reside enteramente fuera de los límites de una filosofía transcendental y presupone principios empíricos. En efecto, el entendimiento no nos revela *a priori* en absoluto si es o no posible una causa que modifique el estado de las cosas, es decir, que las determine en sentido opuesto a un estado dado. No nos lo revela, no sólo porque no ve tal posibilidad (pues esta visión nos falta en muchos conocimientos *a priori*), sino porque la modificabilidad afecta únicamente a ciertas determinaciones de los fenómenos que sólo la experiencia puede mostrarnos. Por otra parte, la causa de tales determinaciones ha de encontrarse en lo inmutable. Pero, dado que no tenemos ahora ante nosotros cosa alguna de que servirnos sino los puros conceptos básicos de toda experiencia posible —conceptos en los que no tiene que haber el menor elemento empírico—, no podemos anticipar, sin lesionar la unidad del sistema, la ciencia universal de la naturaleza, que es una ciencia edificada sobre determinadas experiencias A 172
básicas.

No obstante, no nos faltan pruebas acerca del enorme influjo que nuestro principio tiene en orden a anticipar las

[1] Leyendo, con la 4.ª edición original, *sei*, en lugar de *sein* (N. del T.)

percepciones e incluso en orden a suplir la ausencia de éstas cerrando el paso a las falsas conclusiones que pudieran derivarse de tal ausencia.

B 214 Si toda realidad en la percepción[1] posee un grado, hay una infinita escala de grados siempre menores entre él y la negación. Igualmente[2], si cada sentido debe tener un determinado grado de receptividad de las sensaciones, no es posible percepción ni, por tanto, experiencia ninguna, que presente una falta absoluta de realidad fenoménica[3], sea inmediata, sea mediata (independientemente de los rodeos que se den en el razonamiento). Es decir, nunca podemos derivar prueba alguna de un espacio o de un tiempo vacíos a partir de la experiencia. La razón está en que, en primer lugar, la misma falta absoluta de realidad en la intuición sensible no puede ser percibida y, en segundo lugar, no podemos inferirla desde ningún fenómeno ni de la diferencia de grado de su realidad, como tampoco podemos suponerla para explicar esa realidad. En efecto, incluso en el caso de que toda la intuición de un espacio o de un tiempo determinados sea real de un extremo a otro (es decir, incluso si ninguna parte de la intuición está vacía), tiene que haber infinitos grados diferentes que ocupen el espacio o el tiempo, ya que cada realidad posee su grado, un grado que es capaz de disminuir,
A 173 pasando por infinitos escalones, hasta la nada (vacío), quedando inalterada la magnitud extensiva del fenómeno. La magnitud intensiva tiene que poder ser mayor o menor en diferentes fenómenos, aunque la magnitud extensiva de la intuición sea igual.

B 215 Veamos un ejemplo. Al percibir una gran diferencia en la cantidad de distintas clases de materia que poseen el mismo volumen (ya sea debido al momento de gravedad o peso, ya sea debido al momento de resistencia frente a otras materias en movimiento), casi todos los físicos concluyen unánimemente que tal volumen (magnitud extensiva de los fenómenos) tiene que estar vacío en todas las materias, si bien en distinto grado. ¿Quién hubiera pensado que esos físicos, dedicados la mayoría de ellos a las matemáticas y a la mecánica, no basan su conclusión más que en un supuesto metafísico,

[1] *alle Realität in der Wahrnehmung.*

[2] Leyendo, con Erdmann, *ebensowohl*, en vez de *gleichwohl* (N. del T.)

[3] *einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung*

un supuesto que tanto pretenden evitar? Suponen, en efecto, que lo *real* en el espacio (no lo llamaré aquí impenetrabilidad o peso porque estos son conceptos empíricos) es *en todas partes uniforme* y que sólo puede distinguirse en virtud de la magnitud extensiva, es decir, de la cantidad. A esta hipótesis, que ellos no pueden fundamentar en la experiencia y que es, por tanto, meramente metafísica, opongo yo una prueba trascendental, A 174
una prueba que no pretende explicar la diferencia en la ocupación de espacios, pero que elimina por completo la supuesta necesidad de esa hipótesis según la cual no se puede explicar dicha diferencia sino suponiendo espacios vacíos. La prueba trascendental posee, además, el mérito de dejar en libertad al entendimiento para pensar de otro modo tal diferencia, en el caso de que la explicación física hiciera necesaria alguna B 216
hipótesis en relación con este problema. En efecto, vemos así que, si bien espacios iguales pueden estar completamente ocupados por distintas materias, de modo que en ninguno de ellos[1] queda un punto sin materia, cada realidad posee —al tiempo que conserva su cualidad— un grado (de resistencia o de peso) que, sin que disminuya su magnitud extensiva, puede ser cada vez más pequeño, en una gradación hasta el infinito, antes de que la cualidad pase al vacío y desaparezca. Así, una dilatación que ocupe un espacio, por ejemplo el calor, al igual que cualquier otra realidad (fenoménica), puede disminuir gradualmente hasta el infinito sin dejar vacía la menor porción de ese espacio, ya que incluso con esta disminución de grado puede ocupar el espacio de la misma forma en que lo hace otro fenómeno con un grado mayor. No pretendo sostener que esto es lo que ocurre con la diferencia de materias en virtud de su peso específico. Pretendo simplemente mostrar, partiendo de un principio del entendimiento puro, que la naturaleza de nuestras percepciones posibilita A 175
semejante tipo de explicación y que se yerra al suponer la realidad fenoménica como igual en virtud de su grado y como distinta en virtud simplemente de la agregación y de la magnitud extensiva de ésta, que se yerra cuando se pretende incluso afirmar esto *a priori* basándose en un principio del entendimiento.

De todas formas, esta anticipación de la percepción B 217
siempre encierra en sí algo sorprendente para un investigador

[1] Leyendo, con Erdmann, *ihnen*, en lugar de *beiden* (N. del T.)

que se haya habituado a la reflexión trascendental[1] y que, por ello mismo, se haya vuelto circunspecto. Surgen, en efecto, algunas reservas sobre la posibilidad de que el entendimiento anticipe[2] un principio como el del grado de todo lo real fenoménico y, consiguientemente, como el de la posibilidad de la diferencia interna de la misma sensación, haciendo abstracción de su cualidad empírica. Por ello no es superfluo el resolver la cuestión acerca de cómo puede el entendimiento efectuar *a priori* enunciados relativos a los fenómenos y acerca de cómo puede incluso anticipar tales fenómenos en un terreno —el de la sensación— que es propia y meramente empírico.

La *cualidad* de la sensación siempre es meramente empírica. No podemos representarla *a priori* (por ejemplo, colores, gusto, etc.). Pero lo real correspondiente a las sensaciones en general sólo representa, en oposición a la negación =O, algo cuyo concepto contiene en sí un ser y no significa más
A 176 que la síntesis realizada en una conciencia empírica en general. La conciencia empírica puede, efectivamente, crecer en el sentido interno desde 0 hasta cualquier grado, de forma que una misma magnitud extensiva de una intuición (por ejemplo, una superficie iluminada) provoque una sensación tan grande como un agregado de muchas superficies menos iluminadas. Pode-
B 218 mos, pues, prescindir por completo de la magnitud extensiva del fenómeno y, no obstante, representarnos en la mera sensación, en un momento, una síntesis del crecimiento uniforme desde 0 hasta la conciencia empírica dada. Consiguientemente, aunque toda sensación se da sólo, en cuanto tal, *a posteriori*[3], el hecho de que tal sensación posea un grado puede ser conocido *a priori*. Es curioso que de las magnitudes en general sólo podamos conocer *a priori* una única *cualidad*, a saber, la continuidad, mientras que de toda cualidad (lo real de los fenómenos) no podemos conocer *a priori* más que la *cantidad* intensiva, es decir, el que posean un grado. Todo lo demás queda para la experiencia.

[1] Leyendo, con Erdmann, *der transzendentalen Überlegung*, en vez de simplemente *der transzendentalen* (N. del T.)

[2] Añadiendo, con Valentiner, *antizipieren könne* (N. del T.)

[3] Leyendo, con Mellin, «*a posteriori*», en vez de «*a priori*» (N. del T.)

3

ANALOGIAS DE LA EXPERIENCIA [1]

Su principio es: la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones

[*Prueba*

La experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones. Consiste, pues, en una síntesis de percepciones, pero una síntesis que no se halla contenida en la percepción, sino que contiene en una conciencia la unidad sintética de la diversidad de tal percepción. Esta unidad sintética constituye lo esencial del conocimiento de los *objetos* de los sentidos, es decir, de la experiencia (no sólo de la intuición o sensación de los B 219
sentidos). Las percepciones se juntan en la experiencia de modo puramente accidental, de forma que no implican la necesidad de que se conecten. Ni pueden implicarla, ya que la aprehensión consiste simplemente en juntar lo diverso de la intuición empírica, pero no hay en ella representación alguna de la necesidad de enlazar en el espacio y en el tiempo la existencia de los fenómenos que une. Ahora bien, la experiencia es un conocimiento de los objetos por medio de percepciones y, consiguientemente, la relación entre lo diverso ha de ser representada en ella tal como es objetivamente en el tiempo, no tal como es juntada en el tiempo, que, a su vez, no puede ser percibido. De ahí que la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo pueda ocurrir mediante su combinación en el tiempo en general y, consiguientemente, sólo mediante conceptos que los conecten *a priori*. Así, pues, teniendo en cuenta que estos conceptos conllevan siempre

---

[1] [Epígrafes en A:]

LAS ANALOGIAS DE LA EXPERIENCIA

Su principio es: todos los fenómenos se hallan sometidos a priori, en lo que a su existencia se refiere, a las reglas que A 177
determinan su relación mutua en un tiempo dado.

necesidad, la experiencia sólo es posible mediante una representación de la forzosa conexión de las percepciones.]

Los tres modos del tiempo son: *permanencia, sucesión* y *simultaneidad.* Para todas las relaciones temporales de los fenómenos habrá, pues, tres reglas en virtud de las cuales podrá determinarse la existencia de cada uno de ellos con respecto a la unidad de todo tiempo. Estas tres reglas precederán a toda experiencia y serán las que la hagan posible.

B 220 El principio general de las tres analogías se basa en la necesaria *unidad* de apercepción con respecto a toda conciencia empírica (de la percepción) posible *en todo tiempo.* Se basa, pues —teniendo en cuenta que la unidad de apercepción subyace *a priori*—, en la unidad sintética de todos los fenómenos, por lo que a su relación temporal concierne. En efecto, la apercepción originaria se refiere al sentido interno (al conjunto de todas las representaciones). Se refiere *a priori* a la forma del mismo, es decir, a la relación temporal de la conciencia empírica diversa. Toda esta diversidad tiene que ser unificada en la apercepción originaria de acuerdo con sus relaciones de tiempo. En efecto, esto es lo que significa la unidad trascendental *a priori* de la apercepción, a la que se somete cuanto haya de pertenecer a mi conocimiento (es decir, a mi conocimiento unificado) y, consiguientemente, cuanto pueda convertirse en objeto para mí. Esta *unidad sintética* en la relación temporal de todas las percepciones, *relación que se halla determinada a priori,* constituye el principio según el cual todas las
A 178 determinaciones empíricas temporales deben estar sometidas a las reglas de determinación universal del tiempo. Las analogías de la experiencia, de las que queremos tratar ahora, deben ser reglas de este tipo.

Estos principios tienen la particularidad de que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de su intuición empírica, sino simplemente a la *existencia* de tales fenómenos y a la *relación* que guardan entre sí con respecto a esa su existencia. Ahora bien, el modo según el cual aprehendemos algo en
B 221 el fenómeno puede estar determinado *a priori* de tal forma, que la regla de la síntesis de ese mismo fenómeno pueda suministrar, esto es, pueda, a la vez, producir esa intuición *a priori* en cualquier ejemplo que se presente empíricamente. Pero la existencia de los fenómenos no puede ser conocida *a priori* y, aunque pudiésemos llegar por este camino a inferir alguna existencia, no la conoceríamos de forma determinada,

es decir, no seríamos capaces de anticipar aquello en virtud de lo cual su intuición empírica se distinguiría de las demás.

Los dos principios que llamé antes matemáticos —por justificar la aplicación de las matemáticas a los fenómenos— se referían a los fenómenos según su mera posibilidad y enseñaban la manera según la cual podían éstos ser producidos, tanto en lo referente a su intuición como en lo tocante a lo real de su percepción, de acuerdo con las reglas de una síntesis matemática. Tanto si acudimos a uno como al otro de estos principios, podemos, pues, emplear las magnitudes numéricas y, con éstas, las determinaciones del fenómeno en A 179
cuanto magnitud. Así, por ejemplo, podré formar y determinar *a priori*, es decir, podré construir, el grado de las sensaciones de la luz solar con unas 200.000 iluminaciones lunares. Podemos, pues, denominar constitutivos a estos primeros principios.

El caso tiene que ser completamente distinto con los principios que hayan de regular *a priori* la existencia de los fenómenos. En efecto, dado que no podemos construir tal existencia, esos principios se referirán únicamente a la relación B 222
de la existencia y no podrán suministrar principios *reguladores*. Aquí no podemos pensar, pues, ni en axiomas, ni en anticipaciones. Se trata simplemente de que, al dársenos una percepción según una relación temporal con otra (aunque esta otra sea indeterminada), no podremos establecer *a priori cuál* sea esta otra ni *de qué magnitud*. Podremos establecer sólo cómo esta última percepción se halla, en su existencia, necesariamente ligada a la primera en este modo temporal[1]. Las analogías significan en la filosofía algo muy distinto de lo que representan en las matemáticas. En éstas constituyen fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones cuantitativas y son siempre *constitutivas;* de forma que, dados tres miembros de la proporción, se da también el cuarto, es decir, puedo construirlo. En filosofía, en cambio, la analogía no es la igualdad de dos relaciones *cuantitativas,* sino la de dos relaciones *cualitativas.* Es una igualdad en la que, dados tres miembros, puedo simple- A 180
mente conocer e indicar *a priori* la *relación* con un cuarto miembro, pero no conocer *este cuarto miembro* directamente. Lo que sí poseo es una regla para buscarlo en la experiencia y una característica para descubrirlo en ella. Consiguientemente,

[1] *in diesem modo der Zeit*

la analogía de la experiencia constituirá sólo una regla en virtud de la cual surgirá de las percepciones la unidad de la experiencia, no el modo según el que se producirá la percepción misma como intuición empírica en general. Como principio de los objetos (de los fenómenos), esta regla poseerá un
B 223 valor meramente *regulador*, no *constitutivo*. Lo mismo puede decirse de los postulados del pensamiento empírico en general, los cuales se refieren conjuntamente a la síntesis de la mera intuición (de la forma del fenómeno), de la percepción (de la materia de ésta) y de la experiencia (de la relación de esas percepciones), en el sentido de que tales postulados son simples principios reguladores, distintos de los matemáticos, que son constitutivos. La distinción no reside en la certeza, que se halla sentada *a priori* en ambas clases de principios, sino en el tipo de evidencia, es decir, en la naturaleza intuitiva de la misma y, consiguientemente, también en el tipo de demostración.

Lo que hemos dicho en relación con todos los principios y debemos hacer notar aquí de forma especial es lo siguiente: que estas analogías poseen validez y significación única y exclusivamente como principios del uso empírico del entendimiento,
A 181 no como principios de su uso trascendental; consiguientemente, sólo pueden ser demostradas en cuanto tales principios empíricos; que los fenómenos no deben ser subsumidos bajo las categorías sin más, sino simplemente bajo sus esquemas. En efecto, si los objetos a los que han de referirse estos principios fuesen cosas en sí mismas, nada podríamos conocer de ellas sintéticamente *a priori*. Pero no son más que fenómenos cuyo conocimiento pleno (al que, en definitiva, han de ir a parar todos los principios *a priori*) es simplemente la experiencia posible. En consecuencia, dichos principios no pueden
B 224 tener otro objetivo que el de servir de condiciones de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos. Pero esta síntesis sólo es pensada en el esquema del concepto puro del entendimiento. La categoría incluye la función, que no se halla restringida por ninguna condición sensible, de la unidad —en cuanto síntesis general— del esquema [1]. Mediante estos principios podremos, pues, enlazar los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos, pero

[1] Leyendo, de acuerdo con Kehrbach, *dessen*, en vez de *deren* (N. del T.)

sólo según una analogía. Por ello podremos igualmente servirnos de la categoría en el principio mismo, pero en su realización (en su aplicación a los fenómenos) sustituiremos la categoría[1] por el esquema de ésta como clave de su uso, o más bien lo pondremos, como condición restrictiva, al lado de la categoría con el nombre de fórmula de la misma.

A A 182

PRIMERA ANALOGÍA

PRINCIPIO DE LA PERMANENCIA [DE LA SUSTANCIA]

En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza[A]

Prueba[AA]

Todos[AAA] los fenómenos se hallan en el tiempo. Sólo en éste, como sustrato (como forma permanente de la intuición interna) podemos representar tanto la *simultaneidad* como la *sucesión*. Así, pues, el tiempo, en el cual hemos de pensar toda modificación de los fenómenos, permanece y no cambia, ya que forma el sustrato del cual la sucesión y[2] la simultaneidad B 225
representan meras determinaciones. Ahora bien, como no podemos percibir el tiempo por sí mismo, habrá que encontrar en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, el sustrato que represente el tiempo en general y que nos

[A] [A:] *Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo y lo mudable como mera determinación suya, es decir, como un modo según el cual existe el objeto.*

[AA] [A:] *Prueba de esta primera analogía.*

[AAA] [Texto de A en lugar del párrafo «Todos los fenómenos... en la naturaleza»:] Todos los fenómenos se hallan en el tiempo. Este puede determinar la relación según la cual *existen* de una doble forma: como *sucesivos* o como *simultáneos*. En el primer caso, consideramos el tiempo como *serie;* en el segundo, como *amplitud*.

[1] Leyendo, con Max Müller, *deren... der ersteren*, en lugar de *dessen... des ersteren* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *und*, en vez de *oder* (N. del T.)

sirva de punto de referencia al que remitir todo cambio o simultaneidad percibidos en la aprehensión a través de la relación de los fenómenos. Ahora bien, el sustrato de todo lo real, es decir, lo perteneciente a la existencia de las cosas, es la sustancia: cuanto pertenece a la existencia sólo puede ser pensado como determinación de la sustancia. En consecuencia, lo permanente, único factor que nos permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos es la sustancia en la esfera del fenómeno[1], es decir, lo real del mismo, lo que permanece siempre idéntico en cuanto sustrato de todo cambio. Como esta sustancia no puede, pues, cambiar en su existencia, tampoco puede aumentar ni disminuir su *quantum* en la naturaleza.

Nuestra *aprehensión* de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante. Por medio de ella sola nunca podemos, pues, determinar si tal diversidad, en cuanto objeto de la experiencia, es simultánea o sucesiva. Hace falta para ello que la experiencia posea como base algo que
B 226 *exista siempre*, es decir, algo *durable* y *permanente* cuyo cambiar o coexistir no forme sino otras tantas modalidades (modos temporales) según las cuales existe lo permanente. Las relaciones de tiempo sólo son, pues, posibles desde lo permanente (ya que no hay más relaciones de este tipo que las de simultanei-
A 183 dad y las de sucesión); es decir, lo *permanente* es el sustrato de la representación empírica del tiempo mismo. Unicamente a partir de este sustrato es posible la determinación temporal. Como constante correlato de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de toda concomitancia, la permanencia expresa el tiempo. En efecto, el cambio no afecta al tiempo mismo, sino simplemente a los fenómenos en el tiempo (como la simultaneidad no constituye tampoco un modo del tiempo mismo. Las partes de éste no son, en cuanto tales, simultáneas, sino que son todas sucesivas). Si quisiéramos asignar al tiempo mismo una secuencia, deberíamos pensar otro tiempo en el que ella fuera posible. La *existencia* según diferentes partes de la serie temporal sólo puede adquirir una *magnitud* a través de lo permanente. Esta magnitud recibe el nombre de *duración*. En efecto, es en la simple secuencia donde la existencia está siempre desapareciendo y volviendo a aparecer, sin que jamás posea la menor magnitud. Si prescindimos de lo permanente,

[1] *die Substanz in der Erscheinung*

no hay, pues, relación temporal alguna. Ahora bien, dado que no podemos percibir el tiempo en sí mismo, ese elemento permanente que hay en los fenómenos constituye el sustrato de toda relación de tiempo y, consiguientemente, la condición de posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, B 227
es decir, de la experiencia. Desde tal elemento permanente hay que considerar toda existencia y todo cambio en el tiempo como un simple modo de la existencia de aquello que dura y permanece. Lo permanente es, pues, en todos los fenómenos, el objeto mismo, es decir, la sustancia (Fenómeno), mientras que todo lo que cambia o puede cambiar pertenece únicamente A 184
al modo según el cual esa sustancia o esas sustancias existen y, consiguientemente, a sus determinaciones.

Veo que no ha sido sólo el filósofo quien ha supuesto, y supondrá siempre como algo fuera de toda duda, esa permanencia como sustrato de todo cambio de los fenómenos, sino incluso el entendimiento ordinario. Lo que ocurre es que el filósofo se expresa con mayor precisión al decir que bajo todas las modificaciones dadas en el mundo permanece la *sustancia,* y son sólo los *accidentes* los que cambian. No veo, en cambio, ni que se intente siquiera probar esta proposición tan sintética. Es más, raras veces se halla, como le corresponde, a la cabeza de las leyes puras y plenamente *a priori* de la naturaleza. De hecho, la proposición: «La sustancia permanece» es tautológica. En efecto, la única razón de que apliquemos la categoría de sustancia al fenómeno es esta permanencia, pero tendríamos que haber probado que hay algo permanente en todos los fenómenos y que lo que hay de cambiable en ese algo es sólo una determinación de su existencia. Ahora bien, semejante prueba nunca podemos efectuarla dogmáticamente, es decir, a partir de conceptos, ya que afecta sólo B 228
a una proposición sintética *a priori.* Por otra parte, jamás se advirtió que estas proposiciones sólo poseen validez en relación con la experiencia posible y que, consiguientemente, sólo pueden ser demostradas deduciéndolas de la posibilidad de esta última. Nada tiene, pues, de sorprendente el que dicho A 185
principio haya sido puesto como fundamento de toda experiencia (ya que se *siente* su necesidad en el conocimiento empírico) y que, sin embargo, jamás haya sido probado.

Se preguntó a un filósofo cuánto pesaba el humo. Respondió él: «Réstese del peso de la madera quemada el de la ceniza que ha dejado y se obtendrá el peso del humo.»

El filósofo asumía, pues, como supuesto indiscutible que, incluso en el fuego, la materia (sustancia) no desaparecía, sino que simplemente se modificaba su forma. De igual modo, la proposición: «Nada surge de la nada» no es más que otra consecuencia del principio de la permanencia, o más bien, de la perpetua existencia de un verdadero sujeto de los fenómenos. En efecto, si lo que llamamos sustancia en los fenómenos ha de constituir el sustrato propio de toda determinación temporal, tenemos que poder determinar única y exclusivamente desde él toda existencia, tanto en el pasado como en el futuro. De ahí que sólo podamos dar a un fenómeno el nombre de sustancia porque postulamos su existencia incesante, lo
B 229 cual no queda bien expresado por el término «permanencia», que se refiere más bien al futuro. Sin embargo, la necesidad interna de permanecer va inseparablemente ligada a la necesidad
A 186 de haber sido siempre. Por ello podemos dejar así la expresión. *Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti* eran dos proposiciones que los antiguos unían de forma indisoluble y que hoy son de vez en cuando separadas equivocadamente, por creerse que se refieren a cosas en sí mismas y que la primera podría oponerse a la dependencia del mundo (incluso en lo que se refiere a su sustancia) respecto de una causa primera. Ello constituye una preocupación superflua, ya que se trata sólo de fenómenos en el campo de la experiencia, cuya unidad nunca sería posible si admitiéramos que se producen cosas nuevas (en cuanto a la sustancia). En efecto, en este último caso desaparecería lo único que puede representar la unidad del tiempo, es decir, la identidad del sustrato, que es donde todo cambio posee una unidad completa. De todas formas, esta permanencia no es más que el modo según el cual nos representamos la existencia de las cosas (en el fenómeno).

Las determinaciones de una sustancia, que no son otra cosa que modos particulares según los cuales existe, se llaman *accidentes*. Estos son siempre reales por afectar a la existencia de la sustancia. (Las negaciones no son más que determinacio-
B 230 nes que expresan la no existencia de algo en la sustancia). Ahora bien, si se asigna [1] a esa realidad presente en la sustancia una existencia peculiar (por ejemplo, al movimiento en cuanto accidente de la materia), tal existencia recibe el nombre de inherencia, con el fin de distinguirla de la existencia de la

[1] Leyendo, con Hartenstein, *beilegt*, en lugar de *beigelegt* (N. del T.)

sustancia, la cual[1] recibe el nombre de subsistencia. Pero de aquí surgen infinidad de interpretaciones erróneas. Es más A 187
exacto y correcto designar el accidente por el modo según el cual la existencia de una sustancia es positivamente determinada. En cualquier caso, dadas las condiciones del uso lógico del entendimiento, es inevitable que separemos, por así decirlo, lo que es susceptible de variación en la existencia de una sustancia, mientras ésta permanece; es inevitable que lo consideremos en relación con lo propiamente permanente y radical. De ahí que también esta categoría se halle bajo el título de las relaciones, más como condición de éstas que como conteniendo ella misma una relación.

La correcta comprensión del concepto de *cambio*[2] depende igualmente de esta permanencia. El surgir y el desaparecer no son cambios de lo que surge o desaparece. El cambio constituye un modo de existir que sigue al anterior modo de existir del mismo objeto. Todo lo que cambia es, pues, *permanente:* sólo *cambia su estado.* Como este cambio no afecta más que a las determinaciones que pueden dejar de ser o empezar a ser, podemos, utilizando una expresión aparentemente para- B 231
dójica, decir lo siguiente: sólo lo permanente (la sustancia) cambia; lo mudable no sufre cambio alguno, sino *modificación*[3], ya que algunas determinaciones desaparecen y otras aparecen.

No podemos, pues, percibir cambios más que en las A 188
sustancias. El surgir o el perecer sin más, que no sean una mera determinación de lo permanente, no pueden constituir una percepción, ya que es precisamente dicha permanencia la que hace posible representarse el paso de un estado a otro, al igual que el del no-ser al ser. Consiguientemente, no podemos conocer estos pasos de modo empírico sino como determinaciones transitorias de algo que permanece. Supongamos que algo empieza, en términos absolutos, a ser. Tiene que haber un punto del tiempo en el que no existía. Pero ¿dónde vamos a fijar este punto si no es a partir de lo ya existente? Porque un tiempo vacío anterior no es objeto de percepción alguna. Si, en cambio, ligamos este empezar a ser con cosas que ya existían y que continúan existiendo hasta el momento de surgir lo nuevo, entonces ese elemento nuevo no es más que

[1] Leyendo, de acuerdo con Hartenstein, *das,* en lugar de *die* (N. del T.)

[2] *Veränderung*

[3] *Wechsel*

una determinación de lo que ya existía como base permanente. Lo mismo ocurre con el perecer, ya que éste presupone la representación empírica de un tiempo en el que un fenómeno deja de existir.

Las sustancias (en la esfera fenoménica) son los sustratos de todas las determinaciones temporales. Si algunas de estas sustancias empezaran a ser y otras dejaran de ser, quedaría
B 232 incluso eliminada la única condición de la unidad empírica del tiempo, con lo que los fenómenos se referirían a dos tipos de tiempo coexistentes en los que discurriría la existencia,
A 189 lo cual es absurdo. En efecto no existe más que *un* tiempo y en él hay que situar todos los tiempos de forma sucesiva, no simultánea.

Consiguientemente, la permanencia es una condición necesaria sin la cual no podríamos determinar los fenómenos como cosas u objetos en una experiencia posible. En cuanto a cuál sea el criterio empírico de esta permanencia necesaria y, con ella, el de la sustancialidad de los fenómenos, lo que sigue nos dará ocasión de observar al respecto lo que haga falta.

B

Segunda Analogía

PRINCIPIO DE LA SUCESION TEMPORAL SEGUN LA LEY DE CAUSALIDAD

Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto[A]

[*Prueba*

(El principio anterior ha demostrado que todos los fenómenos de la sucesión temporal no son más que *cambios*,

---

A [Epígrafes en A:]

Principio de la producción

Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *de acuerdo con una regla*.

es decir, un sucesivo ser y no-ser de las determinaciones de la sustancia que permanece. Ha demostrado, pues, que no es posible que el ser de la misma sustancia siga a su no-ser o que su no-ser siga a su ser. En otras palabras, ha demostrado que no hay en ella comenzar a ser o dejar de ser. El principio B 233 podría también enunciarse así: *toda modificación (sucesión) de los fenómenos no es más que un cambio.* En efecto, el comenzar a ser o el desaparecer de la sustancia no constituyen cambios de la misma, ya que el concepto de cambio presupone el mismo sujeto con dos determinaciones opuestas y, consiguientemente, presupone el sujeto como permanente.—Tras esta nota previa viene la demostración.)

Yo percibo que los fenómenos se siguen unos a otros, es decir, que el estado de las cosas en un tiempo es opuesto al estado anterior. En realidad, lo que hago es, pues, enlazar dos percepciones en el tiempo. Ahora bien, el enlace no es obra del simple sentido y de la intuición, sino que es, en este caso, producto de una facultad sintética de la imaginación, la cual determina el sentido interno con respecto a la relación temporal. Pero la imaginación puede ligar los dos mencionados estados de dos formas distintas, de modo que sea uno o el otro el que preceda en el tiempo. En efecto, no podemos percibir el tiempo en sí mismo, como no podemos determinar en el objeto, empíricamente, por así decirlo, lo que precede y lo que sigue. De lo único que tengo, pues, conciencia es de que mi imaginación pone una cosa antes y la otra después, no de que un estado preceda al otro en el objeto. O, en otras palabras, con la mera percepción queda sin determinar B 234 cuál sea la *relación objetiva* de los fenómenos que se suceden unos a otros. Para que ésta sea conocida de forma determinada, tenemos que pensar de tal forma la relación entre ambos estados, que quede determinado necesariamente cuál es el estado que hemos de poner antes, cuál el que hemos de poner después y que no los hemos de poner a la inversa. Pero un concepto que conlleve la necesidad de unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, un concepto que no se halla en la percepción y que es, en este caso, el de la *relación de causa y efecto.* El primero de estos términos determina al segundo en el tiempo como consecuencia, no como algo que sólo pueda preceder en la imaginación (o que pueda incluso no ser percibido en absoluto). Consiguientemente la misma experiencia, es decir, el conoci-

miento empírico de los fenómenos, sólo es posible gracias a que sometemos la sucesión de los mismos y, consiguientemente, todo cambio, a la ley de la causalidad. Los fenómenos sólo son, pues, posibles, considerados como objetos de la experiencia, en virtud de esta misma ley.]

La aprehensión de la variedad del fenómeno es siempre
sucesiva. Las representaciones de las partes se siguen unas
a otras. Si se siguen o no también en el objeto constituye
un segundo punto de la reflexión no contenido en el primero.
Podemos llamar objeto a todo, incluso a toda representación,
con tal de que tengamos conciencia de ella. Lo que ocurre
es que el significado de la palabra objeto en relación con
B 235 los fenómenos, cuando éstos no son (en cuanto representacio-
nes) objetos, sino que simplemente designan objetos, requiere
A 190 una investigación más honda. En la medida en que tales fenó-
menos, considerados como simples representaciones son, a
la vez, objetos de la conciencia, no se distinguen en absoluto
de su aprehensión, es decir, de su recepción en la síntesis
de la imaginación. Debemos, pues, afirmar que la diversidad
propia de los fenómenos siempre es producida en el psiquismo
de forma sucesiva. Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas,
nadie podría establecer, a partir de la sucesión de las representa-
ciones, cómo se combina en el objeto la variedad de las mismas,
ya que sólo tenemos que habérnoslas con nuestras representa-
ciones. Cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia
de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es
algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de
conocimiento. Aunque los fenómenos no sean cosas en sí
mismas, son lo único que nos puede ser dado a conocer.
Por ello tengo que mostrar qué clase de enlace temporal corres-
ponde a la diversidad de los mismos, ya que la representación
de tal diversidad en la aprehensión es siempre sucesiva. Así,
por ejemplo, la aprehensión de lo diverso en el fenómeno
de una casa que se halla delante de mí es sucesiva. La cuestión
es entonces si la diversidad de esta casa es, en sí misma sucesiva,
cosa que nadie admitirá. Tan pronto como me remonto al
B 236 significado trascendental de mis conceptos de un objeto, la
casa deja de ser una cosa en sí para convertirse en un simple
A 191 fenómeno, es decir, en una representación cuyo objeto trascen-
dental nos es desconocido. ¿Qué entiendo, pues, por la cuestión:
cómo estará ligada la diversidad en el fenómeno mismo (que
no es nada en sí)? Aquí se considera lo que se halla en

la aprehensión sucesiva como representación, mientras que el fenómeno que me es dado se considera, a pesar de no ser más que el conjunto de estas representaciones, como el objeto de las mismas, objeto con el que tiene que concordar el concepto que extraigo de las representaciones de la aprehensión. Como la concordancia del conocimiento con el objeto constituye la verdad, se aprecia en seguida que sólo podemos preguntar aquí por las condiciones formales de la verdad empírica, y que el fenómeno, a diferencia de las representaciones de la aprehensión, sólo puede ser representado como objeto distinto de ellas si se halla sometido a una regla que lo diferencie de toda otra aprehensión y que imponga una forma de combinación de lo diverso. Aquello que contiene en el fenómeno la condición de esta regla necesaria de la aprehensión es el objeto.

Prosigamos ahora con nuestro tema. El que algo suceda, es decir, el que se produzca algo o algún estado que antes no era, no podemos percibirlo empíricamente [1] si no hay B 237
antes un fenómeno que no contenga en sí dicho estado. En A 192
efecto, una realidad que venga después de un tiempo vacío y, por tanto, un empezar a ser no precedido por un estado de cosas es algo tan imposible de aprehender como el tiempo vacío mismo. Toda aprehensión de un suceso es, pues, una percepción que sigue a otra. Dado que esto es lo normal en toda síntesis, como antes mostré con el ejemplo del fenómeno de la casa, no nos basta todavía para distinguir una aprehensión de otra. Pero también observo que si en un fenómeno que contiene un suceso llamo A al estado precedente y B al estado siguiente, B no puede hacer más que seguir a A en la aprehensión, mientras que la percepción A sólo puede preceder a B, no seguirla. Veo, por ejemplo, un barco navegando río abajo. Mi percepción de la posición que ocupa más abajo sigue a la percepción de la posición que ocupaba más arriba en la corriente del río. Es imposible que en la aprehensión de este fenómeno percibamos el barco primero abajo y después más arriba. Consiguientemente, el orden de sucesión de las percepciones en la aprehensión se halla aquí predeterminado y ésta se encuentra ligada a ese orden. En el anterior ejemplo de la casa, mis percepciones podían empezar con la aprehensión

[1] Mellin suprime la palabra «empíricamente» (N. del T.)

B 238 del tejado y terminar con la del suelo. Podían también empezar por abajo y acabar arriba, al igual que podía aprehender la variedad de la intuición empírica de derecha a izquierda o de izquierda a derecha. En la serie de estas percepciones no
A 193 había, pues, ningún orden preestablecido que me obligara a comenzar la aprehensión en un punto [1] para enlazar empíricamente la variedad. Pero sí se hallará siempre esta regla en la percepción de lo que sucede, y es ella la que hace *necesario* el orden de las percepciones (en la aprehensión del fenómeno).

En tal caso habrá, pues, que deducir la *sucesión subjetiva* de la aprehensión de la *sucesión objetiva* de los fenómenos, ya que, de lo contrario, la primera queda completamente indeterminada y no distingue ningún fenómeno de otro. Al ser completamente arbitraria, la sucesión subjetiva no demuestra nada, por sí sola, sobre la conexión de la diversidad en el objeto. La sucesión objetiva consistirá, pues, en aquel orden de la diversidad del fenómeno en virtud del cual la aprehensión de una cosa (lo que sucede) sigue a la aprehensión de otra cosa (lo que precede) *de acuerdo con una regla*. Sólo así puedo afirmar legítimamente que hay una sucesión en el mismo fenómeno y no sólo en mi aprehensión, lo que equivale a decir que no puedo organizar esta última sino precisamente según esa sucesión.

Así, pues, según esta regla ha de haber en lo que
B 239 precede a un suceso la condición de una regla conforme a
A 194 la cual ese suceso sigue siempre y necesariamente. No puedo, en cambio, volver atrás desde el suceso y determinar (mediante aprehensión) lo que precede, pues ninguna aprehensión retrocede desde el punto temporal siguiente al anterior, aunque sí guarda relación con *algún punto temporal precedente*. Al contrario, hay que pasar desde un tiempo dado al tiempo determinado siguiente. Dado, pues, que hay algo que sigue, me veo obligado a relacionarlo con algo que es anterior y distinto, y tras lo cual sigue, de acuerdo con una regla, es decir, de modo necesario; de forma que el suceso, en cuanto condicionado, remite indudablemente a alguna condición que es la que lo determina.

Supongamos un suceso en las condiciones siguientes: no hay nada que lo preceda, nada a lo cual tenga que seguir conforme a una regla necesaria. En este supuesto, toda sucesión

[1] Leyendo, con Mellin, *wo*, en lugar de *wenn* (N. del T.)

de la percepción se hallaría exclusivamente en la aprehensión, es decir, no sería más que una sucesión subjetiva. Quedaría, en cambio, sin determinar de modo objetivo qué es propiamente lo que debiera preceder y lo que debiera seguir en las percepciones. De este modo no tendríamos más que un juego de representaciones, un juego que no se referiría a objeto alguno. Es decir, a través de nuestra percepción no se distinguiría en absoluto un fenómeno de otro, en lo que a la relación temporal concierne, ya que la sucesión en el aprehender es B 240
siempre idéntica y nada habría en el fenómeno que la especificara de tal modo, que la convirtiera en una sucesión objetivamente necesaria. No afirmaré, pues, que dos estados consecutivos se siguen en la esfera del fenómeno, sino simplemente que una aprehensión sigue a otra, lo cual no pasa de ser algo A 195
subjetivo, algo que no determina objeto alguno y que, consiguientemente, no puede tener validez para [1] el conocimiento de un objeto (ni siquiera en la esfera del fenómeno).

Cuando conocemos, pues, que algo sucede, siempre estamos presuponiendo que algo antecede y que a ese algo sigue lo que sucede conforme a una regla. En efecto, de no ser así, no afirmaría que el objeto sigue, ya que la simple secuencia en mi aprehensión no permite —a no ser que haya una regla que determine tal secuencia en relación con algo precedente— suponer [2] una secuencia en el objeto. Convierto, pues, en objetiva mi síntesis subjetiva (de aprehensión) siempre en relación con una regla en virtud de la cual los fenómenos se hallan determinados en su secuencia, es decir, a medida que van produciéndose. Sólo bajo esta condición es posible la experiencia de algo que sucede.

Esto parece contradecir todas las observaciones que se han hecho acerca de cómo es el uso del entendimiento. Según tales observaciones, si hemos llegado a descubrir una regla según la cual hay ciertos sucesos que siguen siempre a ciertos fenómenos, ello sólo se debe a muchas secuencias percibidas y B 241
comparativamente coincidentes con fenómenos anteriores; esto sería lo que nos llevaría a formar el concepto de causa. Pero si este concepto tuviera una base semejante, sería un con- A 196
cepto meramente empírico. La regla que él suministra, según

[1] Leyendo, con Hartenstein, *für*, en vez de *vor* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *anzunehmen berechtigt*, en vez de sólo *berechtigt* (N. del T.)

la cual todo lo que sucede tiene una causa, sería tan accidental como la experiencia misma. Tanto la universalidad como la necesidad de este concepto serían entonces meramente ficticias, ya que estarían fundamentadas sobre una simple inducción, y no *a priori*. Ocurre aquí lo mismo que en el caso de otras representaciones puras *a priori* (por ejemplo, las de espacio y tiempo): únicamente podemos extraerlas de la experiencia como conceptos claros por haberlas puesto antes en ella, de modo que si hemos obtenido la experiencia misma ha sido gracias a ellas. Bien es verdad que la claridad lógica de esta representación de una regla que determina —como concepto de causa— la serie de los sucesos sólo es posible una vez que la hemos empleado en la experiencia. Pero el haber tenido en cuenta esta regla como condición de la unidad sintética de los fenómenos en el tiempo ha constituido el fundamento de la misma experiencia y, consiguientemente, la ha precedido *a priori*.

Se trata, pues, de mostrar en el ejemplo que nunca, ni siquiera en la experiencia, atribuimos sucesión (de un evento
B 242 en el que sucede algo que antes no existía) al objeto, y que no la distinguimos de la sucesión subjetiva de nuestra aprehensión, salvo que haya una regla que nos sirva de base y que nos obligue a observar este orden de percepciones más bien
A 197 que otro. Más todavía, salvo que sea en realidad este obligarnos lo que haga posible la representación de una sucesión en el objeto.

Tenemos representaciones en nosotros de las que podemos también llegar a ser conscientes. Pero, por mucho que se extienda esta conciencia, por muy exacta o precisa que sea, seguirán siendo simples representaciones, es decir, determinaciones internas de nuestro psiquismo en esta o aquella relación temporal. Pero ¿cómo es que asignamos un objeto a esas representaciones o que les atribuimos, además de la realidad subjetiva que poseen como modificaciones, no se sabe qué realidad objetiva? La significación objetiva no puede consistir en la relación con otra representación (de aquello que se quería afirmar del objeto), ya que, de ser así, surge de nuevo el problema: ¿cómo sale esta representación, a su vez, de sí misma para obtener, aparte de la significación subjetiva que le es propia en cuanto determinación del estado del psiquismo, una significación objetiva? Si investigamos qué propiedad nueva confiere a nuestras representaciones la *referencia a un*

objeto y qué dignidad adquieren mediante tal referencia, observamos que ésta no hace más que obligarnos a ligar esas representaciones de una manera determinada, por una parte, y, por otra, someterlas a una regla. Observamos, a la inversa, que si conferimos significación objetiva a nuestras representaciones ello se debe tan sólo a la necesidad de un determinado B 243
orden en la relación temporal de las mismas.

La diversidad de las representaciones se sucede siempre A 198
de modo consecutivo en la síntesis de los fenómenos. Con ello no representamos ningún objeto, ya que a través de esta sucesión, que es común a todas las aprehensiones, no distinguimos ninguna cosa de otra. Pero tan pronto como percibo o presupongo que esta sucesión guarda una relación con el estado previo, del cual surge la representación conforme a una regla, me represento[1] algo como suceso o como algo que sobreviene. Es decir, capto un objeto que tengo que situar en un determinado punto del tiempo, un punto que, teniendo en cuenta el estado anterior, no puede serle asignado de otro modo. Cuando percibo, pues, que algo sucede, lo primero que tal representación contiene es que algo precede, ya que precisamente con respecto a ese algo obtiene el fenómeno su relación temporal, a saber, la de existir después de un tiempo precedente en el que no existía aún. Pero en esa relación el fenómeno sólo puede obtener ese preciso punto temporal si suponemos algo en el estado anterior, algo a lo que sucede siempre, es decir, según una regla. De ello se deduce, en primer lugar, que no puedo invertir la serie, poniendo lo que sucede antes de aquello a lo cual sigue; en segundo lugar, se deduce que, una vez puesto el estado precedente, sigue indefectible y necesariamente ese determinado B 244
suceso. Con ello tenemos, pues, que hay un orden entre nuestras representaciones, orden en el que lo presente (en la medida A 199
en que ha llegado a ser) remite a un estado anterior como correlato de este suceso dado y, aunque este correlato se halla todavía indeterminado, guarda una relación determinante con el suceso como consecuencia suya, conectándolo necesariamente consigo en la serie del tiempo.

Si hay, pues, una ley necesaria de nuestra sensibilidad y, consiguientemente, una *condición formal* de todas las percep-

[1] Leyendo, con Erdmann, *stelle ich*, en lugar de *stellt sich* (N. del T.)

ciones, consiste en que el tiempo precedente determina necesariamente el tiempo siguiente (ya que no puedo llegar a este último sino a través del primero). Así, pues, hay también una indispensable *ley de la representación empírica* de las series temporales consistente en que los fenómenos del tiempo anterior determinan toda existencia en el tiempo siguiente y en que los fenómenos del tiempo siguiente no tienen lugar, en cuanto sucesos, sino en la medida en que los fenómenos del tiempo anterior determinan su existencia temporalmente, es decir, la establecen de acuerdo con una regla. En efecto, *sólo en los fenómenos podemos captar empíricamente esta continuidad en la conexión de los tiempos.*

Para toda experiencia y para su posibilidad nos hace falta el entendimiento. Lo primero que éste hace no es esclarecer la representación de los objetos, sino posibilitar la representación de un objeto en general. Pero esto ocurre gracias a
B 245 que el entendimiento transfiere el orden temporal a los fenómenos y a su existencia, en el sentido de que asigna a cada uno de ellos —en cuanto consecuencia— una posición temporal determinada *a priori* con respecto a los fenómenos anteriores.
A 200 Si no fuera así, los fenómenos no concordarían con el tiempo mismo, el cual determina *a priori* la posición de cada una de sus partes. Ahora bien, no podemos extraer tal determinación de posiciones partiendo de la relación de los fenómenos con el tiempo absoluto (que no es objeto de percepción). Al contrario, los fenómenos mismos tienen que determinar su posición temporal entre sí y convertirla[1] en necesaria. Es decir, lo que sigue o sucede debe seguir a lo contenido en el estado anterior de acuerdo con una regla universal. De ello resulta una serie de fenómenos que, mediante el entendimiento, produce e impone en la serie de las percepciones posibles exactamente el mismo orden y permanente conexión que encontramos *a priori* en la forma de la intuición interna (tiempo), en la cual todas las percepciones han de[2] tener su posición.

El que algo sucede constituye, pues, una percepción perteneciente a una posible experiencia que se convierte en real cuando considero el fenómeno como determinado por lo que a su posición temporal se refiere, es decir, como un

[1] Leyendo, con Görland, *dieselben*, en lugar de *dieselbe* (N. del T.)
[2] Leyendo, con Erdmann, *müssen*, en lugar de *müßten* (N. del T.)

objeto que siempre puede, en virtud de una regla, ser hallado en la conexión de las percepciones. Esta regla, que determina algo según su secuencia temporal, se formula así: podemos hallar en lo que precede la condición bajo la cual sigue siempre (es decir, de modo necesario) el suceso. El principio de razón suficiente, es, pues, el fundamento de la experiencia posible, es decir, el fundamento del conocimiento objetivo con respecto a su relación en la serie del tiempo. B 246 A 201

La demostración de este principio se basa sólo en los puntos [1] siguientes: a todo conocimiento empírico corresponde, por medio de la imaginación, una síntesis de lo diverso que es siempre sucesiva, es decir, las representaciones se dan en ella una después de otra. Ahora bien, en la imaginación no se halla preestablecido, en lo que al orden de secuencia se refiere, qué es lo que debe preceder y qué es lo que ha de seguir. La serie de las representaciones consecutivas puede tomarse tanto hacia atrás como hacia adelante. Si esa síntesis es una síntesis de aprehensión [2] (de lo diverso de un fenómeno dado), el orden viene determinado en el objeto, o, para expresarlo con mayor exactitud, hay un orden de síntesis sucesiva el cual determina un objeto. Segun este orden, hay algo que debe necesariamente preceder y, una vez puesto ese algo, ha de seguir necesariamente otra cosa. Si mi percepción tiene, pues, que incluir el conocimiento de un suceso en el que algo sucede realmente, debe constituir un juicio empírico en el que se piense que la secuencia se halla determinada. Es decir, tal percepción ha de suponer un fenómeno distinto —desde el punto de vista temporal— al cual siga necesariamente, o conforme a una regla. Si, por el contrario, el suceso no siguiera necesariamente, una vez puesto lo precedente, tendríamos que tomar tal suceso como un mero juego subjetivo de nuestra fantasía. Si, a pesar de todo, nos lo representáramos como objetivo, deberíamos calificarlo de mero sueño. Así, pues, la relación de los fenómenos (en cuanto posibles percepciones) según la cual lo que sigue (lo que sucede) se halla necesariamente determinado en su existencia por algo que precede y definido en el tiempo conforme a una regla; o sea, la relación causa-efecto, constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie B 247 A 202

[1] *Momenten*

[2] Según Wille, debería leerse «apercepción» (N. del T.)

de percepciones y, consiguientemente, la condición de su verdad empírica y, por ello mismo, la condición de la experiencia. El principio de la relación causal en la secuencia de los fenómenos posee, pues, validez con anterioridad a todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión)[1], ya que tal principio es, a su vez, el fundamento de posibilidad de esa misma experiencia.

Sin embargo, aquí se nos presenta una nueva dificultad que debemos resolver. El principio que liga causalmente los fenómenos se halla limitado, en nuestra formulación, a la sucesión de los mismos. Pero, al hacer uso del principio, nos encontramos con que es igualmente aplicable a fenómenos concomitantes, con que causa y efecto pueden ser simultáneos.
B 248 Por ejemplo: hay en la habitación un calor que no hallamos al aire libre. Busco la causa de este hecho y encuentro una estufa encendida. Esta existe, en cuanto causa, en simultaneidad con su efecto, el calor de la habitación. Aquí no tenemos, pues, sucesión temporal entre causa y efecto, sino que ambos son simultáneos. A pesar de ello, la ley sigue siendo válida.
A 203 La mayoría de las causas eficientes que encontramos en la naturaleza son coexistentes con sus efectos. La secuencia temporal de estos últimos se debe únicamente al hecho de que la causa no puede producir todo su efecto en un instante. Pero en el momento de surgir el efecto, éste es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, ya que si la causa hubiese dejado de existir un momento antes, el efecto no se habría producido. Hay que observar aquí que consideramos el orden del tiempo, no su *curso*. La relación sigue existiendo aunque no haya transcurrido tiempo alguno. El tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *fugaz* (pueden, pues, ser ambos simultáneos), pero la relación de la una respecto del otro sigue siendo determinable desde un punto de vista temporal. Si considero como causa la bola que se halla sobre una almohada produciendo en ella un pequeño hoyo, entonces la causa es simultánea con el efecto. A pesar de todo, los distingo mediante la relación temporal de la conexión dinámica entre ambos. En efecto, si pongo la bola sobre la almohada, tenemos el hoyo que sigue tras su anterior forma lisa. Pero

[1] Según Erdmann, este enunciado de Kant no se refiere a la universalidad del uso empírico de la categoría de causalidad, sino a su función como fundamento de posibilidad de la experiencia (N. del T.)

del hecho de que la almohada tenga un hoyo (ignorando yo el por qué) no se sigue que haya una bola de plomo. B 249

Consiguientemente la secuencia temporal es, de todos modos, el único criterio empírico del efecto en relación con la causalidad de la causa que lo precede. El vaso es la causa A 204
de que suba el agua por encima de su superficie horizontal, aunque ambos fenómenos sean simultáneos. En efecto, tan pronto como saco agua de un recipiente mayor con el vaso, algo sigue, a saber, se modifica el estado horizontal que el agua poseía en dicho recipiente para adoptar la forma cóncava del vaso.

Esta causalidad nos lleva al concepto de acción, éste al concepto de fuerza y mediante éste último llegamos al de sustancia. Como no quiero complicar mi proyecto crítico, que únicamente se refiere a las fuentes del conocimiento sintético *a priori*, con análisis que sólo afectan al esclarecimiento (no a la extensión) de los conceptos, dejo para un futuro sistema de la razón pura la exposición detallada de los mismos. Sin embargo, semejante análisis se encuentra ya en gran parte en los libros de texto de este tipo ya conocidos[a]. De todos modos, no puedo dejar de referirme al criterio empírico de la sustancia, en la medida en que ésta parece manifestarse mejor y más fácilmente a través de la acción que a través de la permanencia del fenómeno.

Donde hay acción y, consiguientemente, actividad y B 250
fuerza, hay también sustancia. Es en ésta donde hay que buscar el asiento de esa fecunda fuente de los fenómenos. Esto queda muy bien. Pero si se quiere explicar qué entendemos por sustancia y evitar el círculo vicioso, entonces no es tan fácil la respuesta. ¿Cómo se quiere inferir en seguida la *permanencia* A 205
del agente a partir de la acción, a pesar de que aquélla constituye una característica tan esencial y tan peculiar de la sustancia (Fenómeno)? Aunque la cuestión sería completamente insoluble según el modo común de proceder (simple análisis de conceptos), no presenta semejantes dificultades teniendo en cuenta lo dicho anteriormente. La acción implica ya una relación del sujeto de la causalidad con el efecto. Ahora bien, como todo efecto consiste en lo que sucede y, por tanto, en el aspecto de mutabilidad expresado, desde el punto de vista de la sucesión, por el tiempo, es *lo permanente* —en cuanto sustrato de todo lo que cambia—, es decir, la sustancia, el último sujeto de todo lo mudable. En efecto, según el principio

de causalidad, las acciones constituyen siempre el primer fundamento de todo cambio de los fenómenos. Las acciones no pueden hallarse, pues, en un sujeto que cambie, a su vez, ya que entonces necesitaríamos otra acción y otro sujeto que determinaran ese cambio. Consiguientemente, la acción, como
B 251 criterio empírico suficiente, demuestra la sustancialidad, sin que hayamos tenido que comenzar por buscar la permanencia comparando percepciones, cosa que tampoco habríamos podido hacer, con este método, con todo el detalle que la amplitud y estricta universalidad del concepto requieren. En efecto, que el primer sujeto de la causalidad de todo empezar a ser
A 206 y dejar de ser no puede, a su vez (en el campo de los fenómenos), empezar a ser y dejar de ser, es una conclusión firme que conduce a la necesidad empírica y a la permanencia en la existencia, y, consiguientemente, al concepto de sustancia como fenómeno.

Cuando algo sucede, el simple empezar a ser es ya en sí mismo, independientemente de lo que sea lo que empieza a ser, un objeto de investigación. El simple paso de un estado desde el no-ser al ser, suponiendo que tal estado no incluya ninguna cualidad en la esfera del fenómeno, requiere ya una indagación. Tal como se mostró en el apartado A, este empezar a ser afecta al estado de la sustancia, no a la sustancia misma, ya que ésta no tiene un comenzar a ser. El empezar a ser es, por tanto, una mera modificación, no un origen desde la nada. Considerado como efecto de una causa exterior, este origen recibe el nombre de creación. Esta última no puede ser admitida como suceso entre los fenómenos, ya que su mera posibilidad eliminaría la unidad de la experiencia. De
B 252 todos modos, si consideramos todas las cosas como cosas en sí y no como fenómenos, si las consideramos como objetos del simple entendimiento, entonces podemos verlas, a pesar de ser sustancias, como dependientes de una causa exterior, en lo que a su existencia se refiere. Pero esto conllevaría en las palabras una significación completamente distinta y no se adecuaría a los fenómenos en cuanto posibles objetos de experiencia.

Acerca de cómo pueda algo cambiar, de cómo sea posi-
A 207 ble que en un punto temporal suceda a un estado otro estado opuesto, no poseemos *a priori* el mínimo concepto. Para ello hace falta conocer las verdaderas fuerzas, conocimiento que sólo puede dársenos empíricamente. Así ocurre, por ejemplo,

con el conocimiento de las fuerzas motrices, o lo que es equivalente, con el conocimiento de ciertos fenómenos sucesivos (en cuanto movimientos) que indican tales fuerzas. Pero, cualquiera que sea el contenido de la modificación, es decir, el estado que cambie, podemos considerar *a priori*, de acuerdo con las leyes de la causalidad y con las condiciones del tiempo, la forma de toda modificación, la condición bajo la cual, y sólo bajo la cual, puede tener lugar en cuanto surgimiento de un nuevo estado y, consiguientemente, la misma sucesión de los estados (lo sucedido)[k].

Cuando una sustancia pasa desde un estado *a* a otro B 253
b, el punto temporal del último es distinto del punto temporal del primero, al cual sigue. De la misma forma, el segundo estado, como realidad (en la esfera del fenómeno), se distingue del primero, en el que no había tal realidad, al igual que se distingue *b* de cero. Es decir, aun en el caso de que el estado *b* sólo se distinguiera del estado *a* por su magnitud, el cambio consistiría en el comenzar a ser de *b-a*, cosa que
no teníamos en el estado anterior. En relación con ello, tal A 208
estado anterior es igual a cero.

El problema reside, pues, en cómo una cosa pasa desde un estado $=a$ a otro $=b$. Entre dos instantes hay siempre un tiempo y entre dos estados correspondientes a esos instantes encontramos siempre una diferencia con una determinada magnitud, ya que todas las partes de los fenómenos constituyen, a su vez, magnitudes. Consiguientemente, todo tránsito desde un estado a otro ocurre en un tiempo contenido entre dos instantes. El primero de éstos determina el estado del cual la cosa sale. El segundo determina el estado al cual la cosa llega. Ambos instantes delimitan, pues, el tiempo de un cambio y, por tanto, el estado intermedio entre los dos estados. Ambos estados forman parte, como tales, de la totalidad del cambio. Ahora bien, todo cambio tiene una causa, la cual manifiesta su causalidad durante todo el tiempo en que aquél tiene lugar. Dicha causa no produce el cambio repentinamente (de una vez o en un instante), sino en un tiempo, de modo que así
como aumenta el tiempo desde el instante inicial *a* hasta su B 254

[k] Obsérvese que no hablo de cambio de ciertas relaciones en general, sino de cambio de estado. Así, cuando un cuerpo se mueve uniformemente, no cambia su estado (de movimiento), pero sí lo hace cuando aumenta y disminuye su movimiento (Nota de Kant)

completud en *b,* así también la magnitud de la realidad *(b-a)* se produce a través de sus grados menores contenidos entre el primero y el último. El cambio es, pues, posible únicamente a través de una acción continua de la causalidad, la cual,
A 209 en la medida en que es uniforme, recibe el nombre de momento. El cambio no consiste en estos momentos, sino que es producido por ellos como efecto suyo.

Nos hallamos ante la ley de continuidad de todo cambio. El fundamento de esta ley reside en que ni el tiempo ni el fenómeno en el tiempo constan de partes que sean las más pequeñas y en que, a pesar de ello, al cambiar una cosa, pasa desde su estado primero al segundo a través de todas esas partes como elementos. Ninguna *diferencia* de lo real en la esfera del fenómeno —como tampoco en la magnitud de los tiempos— es *la más pequeña.* Por ello surge el nuevo estado de la realidad a partir del primer estado en el cual no existía tal realidad, atravesando cada uno de los infinitos grados de la misma, grados que se distinguen entre sí con unas diferencias todas las cuales son menores que la existente entre cero y *a.*

No nos importe ahora la utilidad que este principio pueda tener en la investigación de la naturaleza. Lo que sí requiere, en cambio, ser examinado por nosotros es cómo es posible, totalmente *a priori,* un principio semejante, que parece extender de tal modo nuestro conocimiento de la naturaleza. Y ello por más que las apariencias muestren que este principio es real y correcto y por más que se pretenda, por
B 255 ello mismo, que debemos dejar de lado la cuestión relativa a cómo sea posible. En efecto, son tan numerosas las infundadas pretensiones de ampliar nuestro conocimiento mediante la razón pura, que debemos adoptar como principio general una total desconfianza y una negativa a creer y asumir en absoluto, incluso ante la prueba más clara y dogmática, semejantes preten-
A 210 siones, a no ser que vayan acompañadas de elementos capaces de suministrar una deducción rigurosa.

Todo aumento del conocimiento empírico y todo avance de la percepción, cualesquiera que sean sus objetos —fenómenos o intuiciones puras—, no son otra cosa que un ampliar la determinación del sentido interno, es decir, un progreso en el tiempo. Este progreso determina todo sin que se halle, por su parte, determinado por ninguna otra cosa. Es decir, las partes de tal progreso vienen dadas sólo en el tiempo y a través de la síntesis de éste; no están dadas antes del

tiempo. Esta es la razón de que todo tránsito, en la percepción, hacia algo que sigue en el tiempo constituya una determinación temporal a través de la producción de esta percepción, y como esa determinación del tiempo es siempre y en todas sus partes una magnitud, todo tránsito es igualmente la producción de una percepción que recorre todos los grados —ninguno de los cuales es el más pequeño— desde el cero hasta su grado determinado. Queda así clara la posibilidad de conocer *a priori* una ley de los cambios según la forma de éstos. No hacemos más que anticipar nuestra propia aprehensión, cuya condición B 256 formal debemos poder conocer, de todos modos, *a priori,* ya que se halla en nosotros previamente a todo fenómeno dado.

Consiguientemente, así como el tiempo contiene la condición sensible *a priori* de la posibilidad de un avance continuo desde lo que existe hasta lo que sigue, del mismo modo el entendimiento es la condición *a priori,* gracias a la unidad de apercepción, de la posibilidad de determinar de modo continuo, mediante la serie de causas y efectos, todos los puntos A 211 de los fenómenos en ese tiempo. Las causas conllevan inevitablemente la existencia de los efectos, con lo cual hacen del conocimiento empírico de las relaciones temporales un conocimiento válido para todo tiempo (universal) y, por tanto, un conocimiento objetivamente válido.

C

Tercera Analogía

PRINCIPIO DE LA SIMULTANEIDAD SEGUN LA LEY DE LA ACCION RECIPROCA O COMUNIDAD

Todas las sustancias, en la medida en que podamos percibirlas como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca[A]

[A] [Epígrafes en A:]

Principio de la comunidad

Todas las sustancias se hallan, en la medida en que sean *simultáneas,* en completa comunidad (es decir, en acción recíproca).

Prueba

[Las cosas son *simultáneas* cuando en la intuición empírica la percepción de una puede seguir a la percepción de la
B 257 otra, y *al revés* (cosa que, tal como se mostró en el segundo principio, no puede ocurrir en la serie temporal de los fenómenos). Así, puedo dirigir mi percepción primero a la luna y después a la tierra, o a la inversa, dirigirla primero a la tierra y después a la luna. Digo que estos objetos existen simultáneamente porque sus percepciones pueden seguirse de modo recíproco. Pues bien, la simultaneidad es la existencia de lo diverso en el mismo tiempo. Pero, como no podemos percibir el tiempo mismo, tampoco podemos concluir que las percepciones de las cosas pueden seguirse recíprocamente partiendo del hecho de que hay cosas puestas en el mismo tiempo. La síntesis de la imaginación en la aprehensión sólo señalaría cada una de estas percepciones como tal percepción si se halla en el sujeto cuando no está la otra y, al revés, pero no indicaría que los objetos sean simultáneos, es decir, no indicaría que cuando un objeto está ahí también lo está el otro al mismo tiempo, ni que tal cosa sea necesaria para que las percepciones puedan seguirse unas a otras. En consecuencia, si queremos afirmar que la sucesión recíproca de las percepciones se basa en el objeto y queremos representarnos así la simultaneidad como algo objetivo, nos hace falta un concepto de la sucesión recíproca de las determinaciones de
B 258 estas cosas que coexisten unas fuera de otras. Pero la relación de las sustancias en la que una contiene determinaciones cuyo fundamento se halla en la otra, es la relación del influjo y cuando, a la inversa, cada sustancia [1] contiene el fundamento de las determinaciones existentes en las otras [2], nos hallamos ante la relación de comunidad o de acción recíproca. Consiguientemente, no podemos conocer empíricamente la simultaneidad de las sustancias en el espacio sino bajo las condiciones de una acción recíproca entre las mismas. Esta es, pues, también la condición de posibilidad de las cosas mismas en cuanto objetos de experiencia.]

Las cosas son simultáneas en la medida en que existen al mismo tiempo. ¿Cómo sabemos que existen al mismo tiem-

[1] Leyendo, con Wille, *jede (Substanz)*, en lugar de *dieses* (N. del T.)
[2] Leyendo, de acuerdo con Wille, *den*, en vez de *dem* (N. del T.

po? Lo sabemos cuando es indiferente el orden en la síntesis de aprehensión de esa variedad, es decir, cuando podemos pasar desde A hasta E, a través de B, C, D, o al revés, desde E hasta A. En efecto, si la síntesis fuese temporalmente sucesiva (en el orden que empieza en A y termina en E) sería imposible iniciar la aprehensión en la percepción de E y seguir retrospectivamente hasta A, ya que A pertenecería al pasado y, consiguientemente, no podría ya ser objeto de aprehensión.

Supongamos que en una variedad de sustancias en cuan- A 212
to fenómenos estuviese cada una de éstas completamente aislada, es decir, que ninguna influyera sobre las demás ni recibiera, por su parte, influjo alguno de ellas. Afirmo que, en tal caso, la *simultaneidad* de esas sustancias no sería objeto de percepción alguna posible y que la existencia de una de ellas no podría conducirnos, a través de ningún camino de la síntesis empírica, B 259
a la existencia de otra. En efecto, si imaginamos que tales sustancias están separadas por un espacio totalmente vacío, la percepción que avanza en el tiempo de una a otra podría ciertamente determinar la existencia de ésta última mediante una percepción subsiguiente, pero no distinguir si el fenómeno sigue objetivamente a la primera o es, por el contrario, simultáneo respecto de ella.

Tiene, pues, que haber algo, aparte de la simple existencia, mediante lo cual A determina a B su lugar en el tiempo, y a la inversa, ya que sólo bajo esta condición podemos representarnos dichas sustancias como *existiendo simultáneamente.* Ahora bien, la única cosa que fija a otra su lugar en el tiempo es la causa de esta otra cosa o de sus determinaciones. Si hemos, pues, de conocer la simultaneidad en alguna experiencia posible, toda sustancia (ya que sólo puede ser efecto desde el punto de vista de sus determinaciones) debe contener en sí la causalidad de ciertas determinaciones en las otras sustancias y, a la vez, los efectos de la causalidad de éstas últimas; A 213
es decir, las sustancias tienen que hallarse en comunidad dinámica (inmediata o mediatamente). Por otra parte, todo aquello sin lo cual la experiencia de los objetos sería imposible constituye algo necesario en relación con tales objetos de esa misma experiencia. Consiguientemente, es necesario que todas las sus- B 260
tancias en la esfera del fenómeno se hallen entre sí, en la medida en que son simultáneas, en una completa comunidad de interacción recíproca.

La palabra *Gemeinschaft*[1] es equívoca en alemán. Puede significar tanto *communio* como también *commercium*. La empleamos aquí en el último sentido, en el de una comunidad dinámica, sin la cual jamás podríamos conocer empíricamente ni la misma comunidad local *(communio spatii)*. Es fácil de observar desde nuestra experiencia que sólo los influjos continuos en todos los lugares del espacio pueden conducir nuestro sentido desde un objeto a otro; que la luz que juega entre nuestro ojo y los cuerpos del universo produce[2] una comunidad mediata entre ellos y nosotros, demostrando[3] así la simultaneidad de esos cuerpos; que no podemos cambiar empíricamente de lugar (percibir este cambio) si la materia no nos permite percibir por todas partes nuestra posición. Esta materia sólo puede mostrar la simultaneidad de sus partes a través del influjo recíproco de éstas. Sólo mediante tal influjo puede dicha materia manifestar la coexistencia de los objetos, hasta la de los más lejanos (aunque sólo mediatamente). Sin comuni-
A 214 dad, toda percepción (del fenómeno en el espacio) se hallaría desgajada de las demás, con lo cual la cadena de representacio-
B 261 nes empíricas, es decir, la experiencia, empezaría desde el principio con cada nuevo objeto, sin que la representación anterior tuviera con él ni la menor conexión ni relación temporal alguna. No pretendo con esto rebatir el espacio vacío, ya que éste puede existir en lugares a donde no llegan nuestras percepciones y donde, consiguientemente, no tenemos ningún conocimiento empírico acerca de la coexistencia. Claro que entonces tampoco constituye objeto alguno de nuestra experiencia posible.

Lo que sigue puede ayudar a esclarecer lo dicho. En cuanto incluidos en una posible experiencia, todos los fenómenos tienen que estar en nuestro psiquismo insertos en una comunidad (*communio*) de apercepción y, en la medida en que los objetos han de ser representados según un lazo que ligue su coexistencia, tienen que determinar entre ellos su posición temporal de modo recíproco, formando así un todo. Si esta comunidad subjetiva ha de descansar en un fundamento objetivo o referirse a fenómenos en cuanto sustancias, la percepción

[1] Comunidad (N. del T.)
[2] Leyendo, con Adickes, *bewirke*, en vez de *bewirken* (N. del T.)
[3] Leyendo, con Adickes, *beweise*, en lugar de *beweisen* (N. del T.)

de un fenómeno tiene que hacer posible, como fundamento, la percepción del otro, y al revés, a fin de que no se asigne sucesión (que siempre hay en las percepciones en cuanto aprehensiones) a los objetos, sino que puedan éstos ser representados como coexistentes. Esto es precisamente un influjo recíproco, es decir, una comunidad real (*commercium*) de las sustancias,
sin la cual no sería posible en la experiencia la relación empírica A 215
de simultaneidad. Mediante este *commercium* los fenómenos —en la medida en que se hallan ligados entre sí, a pesar
de estar unos fuera de otros— forman un compuesto (*composi-* B 262
tum reale). Tales compuestos son posibles de diversas maneras. Las tres relaciones dinámicas de las que surgen todas las demás son, pues, las de inherencia, de consecuencia y de composición.

Estas son, pues, las tres analogías de la experiencia. No son más que los principios que determinan la existencia de los fenómenos en el tiempo de acuerdo con los tres modos de éste: la relación con el tiempo mismo como magnitud (la magnitud de la existencia, es decir, la duración), la relación en el tiempo como serie (sucesión) y, finalmente, la relación en el tiempo como conjunto de todo lo que existe (simultaneidad). Esta unidad de la relación temporal es totalmente dinámica; es decir, el tiempo no es considerado como algo en donde la experiencia señala inmediatamente su lugar a cada existencia, lo cual es imposible. En efecto, el tiempo absoluto no constituye un objeto de percepción con el que puedan compararse los fenómenos. Es la regla del entendimiento, único medio por el cual la existencia de éstos últimos puede adquirir unidad sintética desde el punto de vista temporal, la que señala su lugar en el tiempo a cada uno de los fenómenos. Consiguientemente, esa regla determina *a priori* y con validez universal para todo tiempo.

Entendemos por naturaleza (en sentido empírico) el A 216 B 263
conjunto de los fenómenos considerados en su existencia de acuerdo con reglas necesarias, es decir, de acuerdo con leyes. Hay, pues, ciertas leyes que son *a priori* y que son las que hacen posible una naturaleza. Las leyes empíricas sólo pueden existir y ser encontradas mediante la experiencia y como consecuencia de esas leyes originarias, que son las que hacen posible la misma experiencia. Así, pues, nuestras analogías presentan la unidad de la naturaleza como la interconexión de todos

los fenómenos bajo ciertos exponentes, los cuales no expresan otra cosa que la relación del tiempo (en la medida en que éste abarca en sí todo lo que existe) con la unidad de apercepción, unidad que sólo puede tener lugar en una síntesis realizada de acuerdo con reglas. Estas analogías, en su conjunto, expresan, pues, lo siguiente: todos los fenómenos se hallan en una naturaleza y tienen que hallarse en ella, pues, de no existir tal unidad *a priori,* no habría unidad de experiencia y, consiguientemente, no sería posible determinar los objetos en esa experiencia.

Sobre el tipo de demostración que hemos empleado en estas leyes trascendentales y sobre la peculiaridad de esa misma demostración, tenemos que hacer notar algo que será, a la vez, de la mayor importancia como norma a seguir siempre que se intente demostrar *a priori* proposiciones que son, a un tiempo, sintéticas e intelectuales. Si hubiésemos querido demostrar dogmáticamente, es decir, a partir de conceptos,
B 264 estas analogías, a saber, que todo cuanto existe se halla sólo en lo permanente; que todo suceso presupone en el estado
A 217 anterior algo a lo cual sigue[1] de acuerdo con una regla; que, finalmente, en la variedad coexistente los estados son entre sí simultáneos conforme a una regla (están en comunidad), entonces hubiese sido inútil todo nuestro esfuerzo. En efecto, no se puede pasar de un objeto y de su existencia a la existencia de otro o a su forma de existir mediante meros conceptos de tales cosas, cualquiera que sea el análisis que de esos conceptos se efectúe. ¿Qué salida nos quedaba entonces? Nos quedaba la posibilidad de la experiencia como un conocimiento en el que todos los objetos deben, en definitiva, poder sernos dados, si es que su representación ha de tener para nosotros realidad objetiva. En este tercer término, cuya forma esencial consiste en la unidad sintética de apercepción de todos los fenómenos, encontramos condiciones *a priori* de la completa y necesaria determinación temporal de toda existencia en la esfera del fenómeno, condiciones sin las cuales sería imposible la misma determinación empírica del tiempo. Igualmente, encontramos reglas de la unidad sintética *a priori* mediante las cuales podemos anticipar la experiencia. Si ha fracasado el repetido intento de suministrar una prueba del principio de razón suficiente, ello se ha debido a la falta de este método

[1] Leyendo, de acuerdo con Hartenstein, *sie,* en vez de *es* (N. del T.)

y a la ilusión de demostrar dogmáticamente proposiciones B 265
sintéticas que el uso empírico del entendimiento hacía pasar por principios suyos. A pesar de que nos servíamos tácitamente
de las dos analogías restantes[k], nadie ha pensado en ellas A 218
por faltar el hilo conductor de las categorías. Es este hilo conductor el que puede detectar y hacer notar toda laguna del entendimiento, tanto en el caso de los conceptos como en el de los principios.

4

LOS POSTULADOS DEL PENSAR EMPIRICO EN GENERAL

1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*.

2. Lo que se halla en interdependencia con las condi- B 266
ciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*.

3. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*.

Explicación A 219

Lo peculiar de las categorías de la modalidad consiste en que, en cuanto determinaciones del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva. Aunque el concepto de una cosa

[k] Evidentemente, la unidad del universo, en el cual han de hallarse ligados todos los fenómenos, es una simple consecuencia del principio —tácitamente asumido— de la comunidad de todas las sustancias que son simultáneas. En efecto, si las sustancias estuvieran aisladas, no constituirían partes de un todo, y si su conexión (acción recíproca de lo diverso) no fuera necesaria ya a causa de su simultaneidad, entonces no podríamos inferir de esta última, en cuanto relación meramente ideal, una conexión de carácter real. Aunque ya hemos mostrado en su lugar que la comunidad es, en sentido propio, el fundamento de la posibilidad de conocer de modo empírico la coexistencia y que, en realidad, sólo se infiere retrospectivamente dicha comunidad partiendo de esa coexistencia, considerando aquélla como condición de ésta (Nota de Kant)

esté ya completo, puedo seguir preguntando si ese objeto es simplemente posible, si es real o, en el caso de que sea real, si es incluso necesario. A través de todas estas cuestiones no pensamos más determinaciones en el objeto mismo, sino que preguntamos simplemente en qué relación se halla tal objeto (juntamente con todas sus determinaciones) con el entendimiento y con su uso empírico, con el Juicio empírico y con la razón en su aplicación a la experiencia.

Por ello mismo, los principios de la modalidad no son más que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad en su uso empírico, con lo cual limitan, a la vez, todas las categorías al simple uso empírico, no permitiendo
B 267 ni autorizando el uso trascendental. En efecto, si las categorías no han de poseer una significación meramente lógica ni expresar analíticamente la forma del *pensar*, sino que han de afectar a las *cosas* y a su posibilidad, su realidad y su necesidad, entonces tienen que referirse a la experiencia posible y a su unidad sintética. Es en esta unidad donde se dan los objetos de la experiencia.

A 220 El postulado de la posibilidad de las cosas exige, pues, que el concepto de éstas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general. Pero ésta, es decir, la forma objetiva de la experiencia en general, es la que contiene toda síntesis requerida para el conocimiento de los objetos. Un concepto que incluya en sí una síntesis ha de ser considerado vacío y no referido a ningún objeto cuando tal síntesis no pertenece a la experiencia, sea como tomada de ésta, caso en el que recibe el nombre de *concepto empírico,* sea en el sentido de que la experiencia en general (la forma de ésta) se base en ella como condición *a priori,* caso en el que constituye un *concepto puro.* Este concepto puro pertenece, no obstante, a la experiencia, ya que es en ésta donde puede hallarse su objeto. En efecto ¿de dónde se quiere derivar el carácter de la posibilidad de un objeto que ha sido pensado a través de un concepto sintético *a priori,* si no es de una síntesis que constituya la forma del conocimiento empírico de los objetos? El que un concepto semejante se halle libre de toda
B 268 contradicción es una condición lógica necesaria. Pero ello no basta, ni de lejos, en relación con la realidad objetiva del concepto, es decir, con la posibilidad de un objeto como el pensado a través del concepto. Así, el concepto de una figura encerrada entre dos rectas no implica contradicción

alguna, ya que los conceptos de dos rectas y su cruce no implican la negación de ninguna figura. La imposibilidad no descansa en el concepto como tal, sino en la construcción de tal figura en el espacio, es decir, en las condiciones del espacio y de la determinación de éste. Ahora bien, estas condiciones poseen, a su vez, realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles, por contener *a priori* en sí mismas la forma de la experiencia en general. A 221

Queremos ahora poner de manifiesto la gran utilidad y el influjo de este postulado de la posibilidad. Si me represento una cosa permanente, de forma que cuanto en ella cambie pertenezca sólo a su estado, nunca puedo saber que tal cosa sea posible partiendo simplemente de dicho concepto. O bien, si me represento algo que haya de ser de tal naturaleza, que, una vez puesto, siempre siga invariablemente otra cosa distinta, ello puede ser pensado efectivamente sin contradicción. Pero tal pensamiento no me permite juzgar si esa propiedad (en cuanto causalidad) se encuentra en alguna cosa posible. Finalmente, puedo representarme diferentes cosas (sustancias) de B 269 tal naturaleza, que el estado de una de ellas implique alguna consecuencia en el estado de la otra, y a la inversa. Pero a partir de estos conceptos, que contienen una simple síntesis arbitraria, no puedo deducir que semejante relación pueda convenir a alguna cosa. Consiguientemente, sólo por el hecho de que estos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en cada experiencia conocemos la realidad objetiva de los mismos, es decir, su verdad trascendental, A 222 y la conocemos con independencia de la experiencia, aunque no con independencia de toda relación con la forma de una experiencia en general y con la unidad sintética. Es en ésta donde pueden conocerse los objetos de modo empírico.

Pero si quisiéramos formar conceptos completamente nuevos de sustancias, de fuerzas, de acciones recíprocas, partiendo de la materia ofrecida por las percepciones, sin tomar de la experiencia misma el ejemplo de su conexión, caeríamos en puras fantasmagorías cuya posibilidad carece de todo criterio, ya que en el caso de semejantes fantasmagorías no se toma por maestra la experiencia, como tampoco se extraen de ella tales conceptos. A diferencia de las categorías, estos conceptos imaginarios no pueden recibir *a priori* el carácter de su posibilidad como condiciones de las que depende toda experiencia, sino *a posteriori,* como conceptos que sólo se dan

B 270 a través de la experiencia misma, y su posibilidad ha de conocerse o bien *a posteriori* y empíricamente, o bien no puede ser conocida en absoluto. Una sustancia que se hallara en el espacio de modo permanente, pero sin llenarlo (al modo de ese término medio que algunos han querido introducir y que se hallaría entre la materia y el ser pensante); o una especial facultad psíquica [1] capaz de *intuir* (no sólo de inferir) anticipadamente los sucesos futuros; o un poder del psiquismo que permita
A 223 estar en comunidad de pensamiento con otras personas (por muy alejadas que estén); todos ellos constituyen conceptos cuya posibilidad carece de todo fundamento, ya que no puede basarse en la experiencia ni en sus conocidas leyes. Sin estas instancias, tal posibilidad se reduce a una arbitraria combinación de pensamientos, combinación que no puede reivindicar para sí, aunque se halle exenta de contradicción, una realidad objetiva ni, consiguientemente, la posibilidad del objeto que se pretende pensar. Por lo que hace a la realidad, no podemos, claro está, pensarla en concreto sin acudir a la experiencia, ya que esa realidad sólo puede referirse a la sensación, como materia de la experiencia. No afecta a la forma de la relación. Con la forma podríamos, desde luego, jugar a las ficciones.

Paso ahora por alto todo aquello cuya posibilidad sólo pueda derivarse de la realidad empírica. Consideraré simplemente la posibilidad de las cosas mediante conceptos *a priori*.
B 271 De tales cosas sigo afirmando que no son posibles partiendo de esos conceptos *a priori* por sí solos, sino partiendo de ellos en cuanto simples condiciones formales y objetivas [2] de la experiencia en general.

Parece, efectivamente, como si la posibilidad de un triángulo pudiera ser conocida a partir del concepto en sí mismo (que es, desde luego, independiente de la experiencia). En efecto, podemos suministrar, enteramente *a priori*, un objeto a tal concepto, es decir, podemos construirlo. Pero dado que
A 224 eso es sólo la forma de un objeto, seguiría siendo un producto de la imaginación y continuaría siendo dudosa la posibilidad del objeto de ese producto, en el sentido de que esa posibilidad requiere algo más, a saber, que semejante figura sea pensada bajo las puras condiciones en las que se basan todos los objetos

[1] *Grundkraft unseres Gemüts*

[2] Leyendo, con Erdmann, *formalen und objektiven*, en lugar de *formale und objektive* (N. del T.)

de la experiencia. Lo que enlaza la representación de la posibilidad de un triángulo con su concepto empírico es el hecho de que el espacio constituya una condición formal *a priori* de la experiencia externa, el hecho de que la síntesis creadora mediante la cual construimos ese triángulo en la imaginación sea exactamente la misma que aquella que practicamos en la aprehensión de un fenómeno para formarnos de él un concepto empírico. Así, pues, la posibilidad de magnitudes continuas, e incluso de magnitudes sin más, nunca se ve clara desde sus conceptos considerados en sí mismos, ya que éstos son todos sintéticos, sino desde tales conceptos considerados como B 272
condiciones formales de la determinación de los objetos en la experiencia en general. Pero ¿dónde iremos a buscar objetos que correspondan a los conceptos si no es en la experiencia, que es el medio a través del cual se nos dan los objetos? Podemos, no obstante, incluso sin acudir previamente a la experiencia, conocer y caracterizar la posibilidad de las cosas en lo que atañe a las meras condiciones formales por las que todos sus objetos vienen determinados, y en consecuencia, podemos hacerlo enteramente *a priori,* aunque sólo en relación con la experiencia y dentro de sus límites.

El postulado según el cual conocemos la realidad de A 225
las cosas no exige la *percepción* (y, consiguientemente, la sensación, de la cual somos conscientes) inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer[1], pero sí exige la conexión de tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia, las cuales establecen todo enlace real en una experiencia en general.

No podemos encontrar en el *mero concepto* de una cosa el distintivo de su existencia, pues, aun en el caso de que el concepto sea tan completo, que no le falte nada en absoluto de lo requerido para pensar una cosa en todas sus determinaciones internas, la existencia no tiene nada que ver con todo eso. Sólo tiene que ver con la cuestión de si semejante cosa nos es dada de forma que su percepción pueda preceder al concepto. En efecto, que el concepto preceda a la percepción B 273
significa que el primero es posible. Pero el único distintivo de la realidad es la percepción, la cual suministra la materia al concepto. No obstante, se puede conocer la existencia de

[1] Esta frase ha sido traducida de acuerdo con la reordenación aconsejada por Valentiner (N. del T.)

la cosa previamente a la percepción y, en consecuencia, *a priori* desde un punto de vista comparativo, siempre que esa cosa sólo esté relacionada con algunas percepciones de acuerdo con los principios de su conexión empírica (las analogías).
A 226 La razón está en que, en ese caso, la existencia de la cosa y nuestras percepciones en una experiencia posible se hallan en interdependencia, de modo que podemos pasar, con la guía de esas analogías, desde nuestras percepciones efectivas a la cosa en la serie de las percepciones posibles. Así, a pesar de que nuestra constitución orgánica no nos permite conocer directamente la materia magnética, conocemos esa materia, que penetra todos los cuerpos, partiendo de la atracción de las limaduras de hierro. En efecto, simplemente con que nuestros sentidos fueran más finos, llegaríamos también en una experiencia, según las leyes de la sensibilidad y el contexto de nuestras percepciones, a la intuición empírica inmediata de esa materia magnética. Pero la tosquedad de nuestros sentidos no afecta en absoluto a la forma de la experiencia posible. Así, pues, nuestro conocimiento de la existencia de las cosas llega hasta donde llega la percepción y su desarrollo[1] conforme
B 274 a las leyes empíricas. Si no comenzamos por la experiencia o no procedemos conforme a las leyes de conexión empírica de los fenómenos, en vano haremos alarde de adivinar o de investigar la existencia de una cosa. [Como el *idealismo* presenta una fuerte objeción a estas reglas según las cuales conocemos mediatamente la existencia, es oportuno refutarlo aquí.

Refutación del idealismo

El idealismo (en el sentido de idealismo *material*) es la teoría que sostiene que la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e *indemostrable,* o bien *falsa* e *imposible.* La primera postura, que defiende que sólo la afirmación empírica «*Yo existo*» es indudable, constituye el idealismo *problemático* de Descartes. La segunda postura es el idealismo *dogmático* de Berkeley. Este idealismo afirma que el espacio, con todas las cosas a las que va ligado y a las que sirve de condición inseparable, es algo imposible en sí

[1] Leyendo, con Wille, *Fortgang,* en vez de *Anhang* (N. del T.)

mismo y que, consiguientemente, las cosas del espacio constituyen meras fantasías. El idealismo dogmático es inevitable si se considera el espacio como propiedad que ha de corresponder a las cosas en sí mismas, ya que entonces el espacio, juntamente con todo aquello a lo que sirve de condición, es un absurdo. El fundamento de este idealismo ha sido ya eliminado por nosotros en la estética trascendental. El idealismo problemático no afirma nada de esto. Sostiene simplemente que somos incapaces de demostrar, a través de la experiencia, una existencia fuera de la nuestra. Este idealismo es razonable y propio B 275
de un pensamiento filosóficamente riguroso, como lo es el consistente en no admitir un juicio definitivo mientras no se haya encontrado una prueba suficiente. La prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos *experiencia* de las cosas externas, no simple *imaginación*. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia *interna* —indudable para Descartes— sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*.

Tesis

La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí.

Prueba

Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo *permanente* en la percepción. Pero ese elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento[1]. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple *representación* de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí. Ahora bien, la concien- B 276

[1] Véase la corrección que de esta frase propone Kant en la nota de B XXXIX (N. del T.)

cia de mi existencia en el tiempo va necesariamente ligada a la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.

Observación 1. Se notará en la prueba anterior que la argucia esgrimida por el idealismo se vuelve contra él mismo con mayor derecho. El idealismo suponía que la única experiencia inmediata era la interna y que sólo a partir de ésta se *inferían* las cosas exteriores. Pero, tal como ocurre cuando se deducen causas *determinadas* partiendo de efectos dados, la deducción es insegura, ya que las representaciones que nosotros suponemos —acaso erróneamente— causadas por cosas exteriores pueden tener su causa en nosotros mismos. Lo que se demuestra en la prueba anterior es que en realidad
B 277 la experiencia externa es inmediata[k], que sólo a través de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interna. La representación «*Yo existo*», que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, constituye lo inmediatamente incluido por la existencia de un sujeto, pero no es todavía un *conocimiento* de este sujeto ni es, consiguientemente, un conocimiento empírico, es decir, no es todavía experiencia. Para que lo fuera haría falta una intuición, aparte del pensamiento de que algo existe, y, en este caso, una intuición interna. El sujeto tiene que ser determinado con respecto a ésta —el tiempo—, lo cual requiere que haya objetos exteriores. La experiencia interna es, pues, simplemente mediata y sólo es posible a través de la experiencia externa.

[k] En la presente tesis no suponemos, sino que demostramos, la conciencia *inmediata* de la existencia de las cosas exteriores, independientemente de si entendemos la posibilidad de esa conciencia o no. La cuestión acerca de esta posibilidad consistiría en indagar si tenemos sólo un sentido interno, en si carecemos de un sentido externo y poseemos simplemente imaginación. Pero está claro que, incluso para imaginarnos algo como exterior, es decir,
B 277 para presentarlo a la intuición, debemos tener ya un sentido externo y distinguir inmediatamente, a través del mismo, entre la mera receptividad de una intuición externa y la espontaneidad que caracteriza toda imaginación. En efecto, el simple hecho de imaginarse un sentido externo, anularía la facultad de intuición, la cual ha de ser determinada por la facultad imaginativa (Nota de Kant)

Observación 2. Todo uso empírico de nuestra facultad cognoscitiva en la determinación del tiempo concuerda perfectamente con ello. No se trata únicamente de que sólo podemos percibir[1] las determinaciones temporales a través de la modificación en las relaciones externas (el movimiento) con respecto a lo permanente en el espacio (por ejemplo, el movimiento solar respecto de los objetos de la tierra), sino de que no tenemos nada permanente en que basar el concepto de sustan- B 278
cia, como intuición, salvo la *materia.* Pero esta permanencia no es extraída de la experiencia externa, sino que la suponemos *a priori,* como condición necesaria de toda determinación temporal y, consiguientemente, como determinación del sentido interno respecto de nuestra propia existencia a través de la existencia de las cosas exteriores. La autoconciencia en la representación *yo* no es una intuición, sino una simple representación *intelectual* de la espontaneidad[2] de un sujeto pensante. Por ello carece ese yo del menor predicado intuitivo que, *como permanente,* pudiera servir en el sentido interno de correlato a la determinación temporal, a la manera como lo hace, por ejemplo, la *impenetrabilidad* en la materia considerada como intuición *empírica.*

Observación 3. Del hecho de que la posibilidad de una autoconciencia determinada requiera la existencia de objetos exteriores no se sigue que toda representación intuitiva de tales objetos implique automáticamente la existencia de los mismos, ya que esa representación puede ser un mero producto de la imaginación (tanto en los sueños como en la locura). Sin embargo, la representación en cuestión sólo lo es gracias a que reproduce anteriores percepciones externas, las cuales sólo son posibles, tal como hemos mostrado ya, gracias a la realidad de objetos exteriores. Aquí sólo se ha pretendido mostrar que la experiencia interna en general sólo es posible a través de la experiencia externa. El que esta o aquella supuesta B 279
experiencia no sea una mera fantasía es algo que debe dilucidarse de acuerdo con sus especiales determinaciones y efectuando un cotejo con los criterios de toda experiencia efectiva.]

[1] Leyendo, con Grillo, *wahrnehmen,* en vez de *Vornehmen* (N. del T.)
[2] *Selbsttätigkeit*

Finalmente, en lo que al tercer postulado se refiere, afecta a la necesidad material en la existencia, y no a la mera necesidad formal y lógica en la conexión de los conceptos. Ahora bien, como la existencia de objetos sensibles no es cognoscible enteramente *a priori*, aunque sí lo sea comparativamente *a priori* —con referencia a otra existencia previamente
A 277 dada— y como, incluso en este último supuesto, sólo podemos[1] llegar a una existencia que tenga que estar contenida en un determinado contexto de la experiencia de que forma parte la percepción dada, nunca nos es posible conocer la necesidad de la existencia partiendo de conceptos, sino partiendo siempre de su conexión, según las universales leyes de la experiencia, con lo percibido. Pero la única existencia que puede ser conocida como necesaria, teniendo en cuenta otros fenómenos dados, es la de los efectos producidos por causas dadas de acuerdo con los principios de la causalidad. Consiguientemente, la necesidad que podemos conocer no es la de la existencia de las cosas (sustancias), sino la de su estado,
B 280 y ello a partir de otros estados que son dados en la percepción según las leyes empíricas de la causalidad. De ello se sigue que el criterio de necesidad reside exclusivamente en la ley de la experiencia posible, ley según la cual todo cuanto sucede se halla determinado *a priori* por su causa en la esfera del fenómeno. Sólo conocemos, pues, la necesidad de aquellos efectos en la naturaleza cuyas causas nos son dadas. El carácter de necesidad en la existencia sólo tiene aplicación dentro del campo de la experiencia posible, e incluso en este campo carece de validez con respecto a la existencia de las cosas en cuanto sustancias, ya que nunca podemos considerar estas últimas como efectos empíricos o como algo que sucede y se produce. En consecuencia, la necesidad afecta únicamente
A 228 a las relaciones de los fenómenos de acuerdo con la ley dinámica de la causalidad y a la posibilidad —basada en ella— de inferir *a priori* una nueva existencia (la del efecto) a partir de una existencia dada (la de la causa). Todo cuanto sucede es hipotéticamente necesario. Este es un principio que somete a una ley los cambios ocurridos en el mundo. Es decir, los somete a la regla de la existencia necesaria, a una regla sin la cual no habría siquiera naturaleza. El principio «Nada sucede por un ciego azar» (*in mundo non datur casus*) es, consiguientemente,

[1] Añadiendo, de acuerdo con Mellin, la partícula *man* (N. del T.)

una ley de la naturaleza *a priori*. En la naturaleza no hay necesidad ciega, sino necesidad condicionada y, por ello mismo, susceptible de ser entendida (*non datur fatum*). Los dos constitu- B 281
yen los principios que nos permiten someter el juego de los cambios a una *naturaleza de las cosas* (en cuanto fenómenos), o lo que es lo mismo, a la unidad del entendimiento. Es desde ésta [1] desde donde pueden formar parte de una experiencia en cuanto unidad sintética de los fenómenos. Ambos principios son dinámicos. El primero constituye en realidad una consecuencia del principio de causalidad (entre las analogías de la experiencia). El segundo pertenece a los principios de la modalidad, la cual añade a la determinación causal el concepto de necesidad, que se halla sometida, no obstante a una regla del entendimiento. El principio de la continuidad prohibe cualquier salto (*in mundo non datur saltus*) en la serie de los fenómenos (cambios). Prohibe igualmente cualquier laguna o grieta entre dos fenómenos en el conjunto de las intuiciones A 229
empíricas en el espacio (*non datur hiatus*). El principio puede enunciarse, pues, así: nada que exhiba un vacío o simplemente lo tolere como parte de la síntesis empírica puede entrar en la experiencia. En efecto, lo que se refiere al vacío que podemos concebir fuera del campo de la experiencia posible (fuera del mundo) no constituye una cuestión que caiga dentro de la jurisdicción del mero entendimiento. Este sólo decide acerca de cuestiones relativas al uso que de los fenómenos dados se hace con vistas al conocimiento empírico. Esa cuestión es un problema de la razón ideal, la cual va más allá de la esfera de la experiencia posible y pretende juzgar sobre B 282
lo que rodea y limita tal esfera. La tendremos que tratar, pues, en la dialéctica trascendental. Sería fácil presentar estos cuatro principios (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), al igual que todos los principios de origen trascendental, atendiendo a su orden, según el orden de las categorías. Podríamos señalar la posición de cada uno, pero el lector ejercitado lo hará por sí mismo o descubrirá fácilmente las directrices para hacerlo. El punto de unión entre todos ellos consiste en que no admiten en la síntesis empírica nada que pueda ir en detrimento o perjuicio del entendimiento y del lazo continuo de todos los fenómenos,

[1] Leyendo, de acuerdo con Erdmann, *welcher*, en lugar de *welchem* (N. del T.)

A 230 es decir, en detrimento o perjuicio de la unidad de los conceptos del entendimiento. En efecto, es en el entendimiento donde se hace posible la unidad de la experiencia en la que todas las percepciones deben tener lugar.

Saber si el campo de la posibilidad es mayor que el campo que contiene todo lo real y éste, a su vez, mayor que el conjunto de lo necesario, son cuestiones oportunas y de solución sintética, pero que sólo entran en la jurisdicción de la razón. En efecto, equivalen aproximadamente a preguntar si las cosas pertenecen, en cuanto fenómenos, al conjunto y al contexto de una experiencia única de la que cada percepción dada es una parte, una parte que no podemos, consiguientemente, ligar a otros fenómenos; o si mis percepciones pueden
B 283 pertenecer a más de una experiencia posible (en su conexión universal). El entendimiento se limita a suministrar *a priori* a la experiencia en general las reglas relativas a las condiciones subjetivas y formales de la sensibilidad y de la apercepción, reglas que son las que hacen posible la experiencia. Aun en el caso de que sean posibles otras formas de intuición que el espacio y el tiempo, al igual que otras formas de entendimiento que las discursivas del pensar o del conocimiento conceptual, nos es totalmente imposible pensarlas o hacerlas concebibles. Pero incluso si pudiéramos hacerlo, tales formas no pertenecerían a la experiencia, que es el único conocimiento en el que se nos dan objetos. La cuestión relativa a si puede haber
A 231 otras percepciones que las pertenecientes a nuestra experiencia posible en su conjunto y a si puede haber, por tanto, un campo de materia totalmente diferente, no es decidible por el entendimiento. Este sólo se ocupa de la síntesis de lo que se da. Salta a la vista, por lo demás, la pobreza de nuestras habituales inferencias, con las que construimos un reino de posibilidad tan vasto, que todo lo real, es decir, todos los objetos empíricos, forman sólo una pequeña parte de él. Todo lo real es posible. De ahí se sigue naturalmente, de acuerdo con las reglas lógicas de la conversión, este otro principio meramente particular: algún posible es real. Ello parece signifi-
B 284 car que hay muchos posibles que no son reales. Tal planteamiento produce, efectivamente, la impresión de que se puede aumentar el volumen de lo posible por encima del volumen de lo real, debido a que hay que añadir algo a lo primero para convertirlo en lo segundo. Pero yo no conozco esa adición a lo posible, ya que lo que hubiese que añadirle sería imposible.

Lo único que puede añadirse a mi entendimiento, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, es su conexión con alguna percepción. Ahora bien, lo que está conectado con una percepción según leyes empíricas es real, aunque no sea percibido inmediatamente. Que en la completa interrelación con aquello que se me da en la percepción sea posible otra serie de fenómenos y, consiguientemente, A 232
sea posible más de una experiencia omnicomprensiva [1], no es algo que pueda inferirse de lo que está dado, y mucho menos sin que algo se dé, ya que sin materia no podemos pensar nada. Lo que sólo es posible bajo condiciones que son, a su vez, meramente posibles, no es posible *desde cualquier punto de vista*. Sin embargo, cuando se indaga si la posibilidad de las cosas se extiende más allá de lo que puede abarcar la experiencia, la cuestión se toma desde esta perspectiva.

He mencionado estas cuestiones con el único fin de no dejar lagunas en lo que, según opinión general, forma B 285
parte de los conceptos del entendimiento. De hecho, la posibilidad absoluta (la que posee validez desde cualquier punto de vista) no constituye un mero concepto del entendimiento ni puede, en modo alguno, tener aplicación empírica. Al contrario, corresponde exclusivamente a la razón, la cual va más allá de todo posible uso empírico del entendimiento. Por ello nos hemos tenido que conformar aquí con una simple observación crítica, dejando el asunto en la oscuridad hasta que lleguemos a su posterior desarrollo.

Como quiero acabar en seguida este apartado cuatro, y con él el sistema de todos los principios del entendimiento puro, debo señalar todavía por qué he dado a los principios de la modalidad el nombre de postulados. No tomo esta denominación en el sentido que le han atribuido algunos filósofos A 233
recientes, sentido opuesto al de los autores a quienes pertenece propiamente, que son los matemáticos. Según el sentido de esos filósofos, postular equivaldría a tomar una proposición como inmediatamente cierta, prescindiendo de su justificación o demostración. En efecto, si, por muy evidentes que sean las proposiciones sintéticas, las admitimos incondicionalmente, sin deducción, por la autoridad de su propia fórmula, entonces se viene abajo toda crítica del entendimiento. Además, si tenemos en cuenta que no faltan las pretensiones más audaces a las que la misma creencia común (que no es ninguna garantía

[1] *alles befassende Erfahrung*

de verdad) presta oídos, quedará expuesto nuestro entendimien-
B 286 to a todas las fantasías, sin que puedan éstas negar su aprobación a aquellas fórmulas que, si bien carecen de justificación, reclaman el ser admitidas como verdaderos axiomas y lo hacen en el mismo tono de suficiencia que éstos. Consiguientemente, en una proposición donde se añade sintéticamente una determinación *a priori* al concepto de una cosa, debe acompañarse ineludiblemente, si no una demostración, sí al menos una deducción que legitime esa proposición.

Los principios de la modalidad no son objetivamente sintéticos, ya que, si bien los predicados de posibilidad, realidad y necesidad añaden algo a la representación del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto del cual se predican. Y aunque siempre sean, en definitiva, sintéticos, sólo lo son
A 234 subjetivamente. Es decir, añaden al concepto de una cosa (de algo real), del que no afirman nada más, la facultad cognoscitiva de la cual surge y en la cual se asienta ese concepto. De modo que si sólo en el entendimiento está ligado a las condiciones formales de la experiencia, su objeto es calificado de posible; si el concepto está en conexión con la percepción (sensación en cuanto materia de los sentidos) y determinada por ella a través del entendimiento, su objeto es real; si está determinado por la conexión de las percepciones según conceptos, el objeto es llamado necesario. Así, pues, lo único que
B 287 los principios de la modalidad expresan respecto de un concepto es el acto de la facultad cognoscitiva a través del cual se origina. Ahora bien, lo que en matemáticas se llama postulado es una proposición práctica que no contiene más que la síntesis a través de la cual nos damos un objeto y producimos su concepto. Por ejemplo, describir un círculo con una línea dada, partiendo de un punto dado, en un plano. Semejante proposición no puede demostrarse, ya que el procedimiento que exige es precisamente el medio a través del cual producimos el concepto de esa figura. Podemos postular, pues, con el
A 235 mismo derecho, los principios de la modalidad, ya que no amplían[k] nuestro[l] concepto de las cosas, sino que simplemente indican el modo según el cual se enlaza este concepto con la facultad cognoscitiva.

[l] Leyendo, de acuerdo con la sugerencia de Erdmann, *unsern,* en lugar de *ihren* (N. del T.)

[k] Naturalmente, *con la realidad* de una cosa pongo algo más que la posibilidad, pero no *en la cosa*, ya que ésta no puede poseer en la realidad →

Observación general sobre el sistema de los principios B 288

Es digno de notarse el hecho de que no podemos entender la posibilidad de una cosa atendiendo a la mera categoría, sino que debemos disponer siempre de una intuición para mostrar en ella la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento. Tomemos, por ejemplo, las categorías de relación: no se puede entender, partiendo de simples conceptos,

1) cómo puede existir algo como mero *sujeto*, y no como simple determinación de otras cosas; es decir, cómo puede algo ser *sustancia;*

2) cómo, por el hecho de que algo es, tiene que haber otra cosa; es decir, cómo puede ser una causa;

3) cómo, al haber varias cosas, del hecho de estar una ahí se sigue algo con respecto a las otras, y a la inversa, y cómo puede haber así una comunidad de sustancias. Lo mismo puede decirse del resto de las categorías. Por ejemplo, cómo puede una cosa ser igual a muchas cosas juntas, es decir, cómo puede ser una magnitud. Mientras falte, pues, la intuición, ignoramos si pensamos un objeto a través de las categorías, e incluso si puede corresponderles siquiera un objeto. Con ello se confirma que las categorías no constituyen por sí solas *conocimiento* alguno, sino meras *formas del pensamiento* destinadas a convertir en conocimientos las intuiciones dadas. B 289
Esta es precisamente la razón de que tampoco sea posible construir una proposición sintética a partir de simples categorías. No podemos, por ejemplo, decir que en toda existencia haya sustancia, es decir, algo que sólo pueda existir como sujeto y no como simple predicado. Como no podemos decir tampoco que toda cosa sea un *quantum*, etc., proposiciones donde no hay nada que nos pueda ayudar a ir más allá de un concepto dado y a enlazarlo con otro. Por ello tampoco se ha conseguido jamás demostrar una proposición sintética a partir de simples conceptos puros del entendimiento. Tomemos, por ejemplo, la proposición: «Toda existencia contingente tiene una causa». Nunca ha sido posible ir más allá de probar que, sin esta relación, *no podríamos entender* la existencia de

→ más que lo que poseía en su posibilidad global. Pero, mientras la posibilidad era simplemente un poner la cosa en relación con el entendimiento (con su uso empírico), la realidad es, a la vez, un ponerla en conexión con la percepción (Nota de Kant)

lo contingente, es decir, no podríamos conocer *a priori*, por medio del entendimiento, la existencia de una cosa semejante. Pero de ello no se sigue que tal relación sea también la condición de la posibilidad de las cosas mismas. Si se quiere retroceder a nuestra demostración del principio de causalidad, se observará que sólo pudimos probarlo en relación con los objetos de la experiencia posible: «Todo lo que sucede (todo evento) presupone una causa». Y lo hicimos de tal manera, que sólo pudimos demostrarlo como principio de la posibilidad de la experiencia, es decir, como principio del *conocimiento* de un objeto dado en la *intuición empírica*, no a partir de simples conceptos. Es verdad que no se puede negar que la proposición: «Todo lo contingente ha de tener una causa»
B 290 sea evidente para cualquiera desde los simples conceptos. Pero en este caso el concepto de lo contingente es entendido de modo que no contiene la categoría de la modalidad (como algo cuyo no-ser puede *pensarse*), sino la de la relación (como algo que sólo puede existir en cuanto efecto de otra cosa), siendo entonces, naturalmente, una proposición idéntica: «Lo que sólo puede existir como efecto tiene una causa». De hecho, cuando tenemos que poner ejemplos de la existencia contingente acudimos siempre a los *cambios*, y no simplemente a la posibilidad del *pensamiento de lo contrario*[k]. Ahora bien, el cam-
B 291 bio es un suceso que, en cuanto tal, sólo es posible gracias a una causa. Consiguientemente, el no-ser de este suceso es en sí mismo posible. Conocemos, pues, la contingencia partiendo del hecho de que hay algo que sólo puede existir como efecto de una causa. Por tanto, si consideramos una cosa como contingente y decimos que posee una causa, nos hallamos ante una proposición analítica.

Más digno de notarse es todavía el hecho de que para

[k] Es fácil pensar el no-ser de la materia. Pero los antiguos no inferían aún de ello su contingencia. Ni siquiera la modificación del ser y del no-ser del estado de una cosa —en esto consiste todo cambio— demuestra en absoluto la contingencia de ese estado a partir de su contrario, digámoslo así. Por ejemplo, el reposo que sigue al movimiento de un cuerpo no es todavía la contingencia de ese movimiento por el simple hecho de que el reposo sea lo contrario del movimiento. En efecto, ese contrario *se opone* al otro término en sentido puramente lógico, no en sentido real. Para probar la contingencia de ese movimiento, debería demostrarse que, *en lugar* del movimiento en el instante anterior, hubiese sido posible que el cuerpo estuviese *entonces* en reposo, no que esté en reposo *después*, ya que, en este último caso, pueden muy bien coexistir ambos contrarios (Nota de Kant)

entender la posibilidad de las cosas con arreglo a las categorías y, consiguientemente, para mostrar la *realidad objetiva* de éstas últimas, no sólo nos hagan falta intuiciones, sino incluso *intuiciones externas*. Si tomamos, por ejemplo, los conceptos puros de la *relación,* hallamos que,

1) para suministrar algo permanente en la intuición que corresponda al concepto de *sustancia* (y para mostrar así la realidad objetiva de este concepto), necesitamos una intuición *en el espacio* (materia), ya que sólo el espacio está [1] determinado de modo permanente, mientras que el tiempo —y, por consiguiente, todo cuanto se halla en el sentido interno— fluye incesantemente;

2) para mostrar el cambio como intuición correspondiente al concepto de *causalidad,* debemos tomar como ejemplo el movimiento como cambio en el espacio; es más, sólo por este medio podemos llegar a intuir los cambios, cuya posibilidad es incapaz de comprender un entendimiento puro.

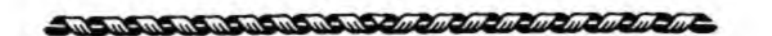
El cambio es la conexión, en la existencia de una misma cosa, de determinaciones que se oponen entre sí contradictoriamente. Ahora bien, cómo sea posible que siga a un estado dado otro estado opuesto en esa cosa es algo que no sólo B 292
no puede ser concebido por una razón que carezca de un ejemplo, sino que ni siquiera puede entenderlo sin intuición. Esta es la del movimiento de un punto en el espacio. El estar el punto en distintos lugares (como secuencia de determinaciones opuestas) es lo que nos permite intuir el cambio. En efecto, para hacer pensables posteriormente los cambios internos, tenemos que hacer concebible el tiempo como forma del sentido interno representándolo en una línea y el cambio interno trazando esa línea (movimiento), es decir, tenemos que hacer concebible la existencia sucesiva de nosotros mismos en diferentes estados mediante la intuición externa. La verdadera razón de ello se halla en que todo cambio presupone, simplemente para ser percibido como tal, algo permanente en la intuición. Pero no hay ninguna intuición permanente en el sentido interno. Finalmente, tampoco podemos entender la posibilidad de la categoría de *comunidad* por medio de la mera razón. Somos, por tanto, incapaces de comprender la realidad objetiva de este concepto prescindiendo de una intuición, de una intuición externa en el espacio. En efecto, ¿có-

[1] Añadiendo, con Erdmann, *ist* (N. del T.)

mo vamos a pensar la posibilidad de que, al existir diferentes sustancias, pueda seguirse, desde la existencia de una, algo (como efecto) relativo a la existencia de las demás, y a la inversa; que consiguientemente, por el hecho de haber algo en la primera tenga que haber también en las demás algo
B 293 que no puede ser entendido desde la existencia de éstas consideradas aisladamente? Porque éste es el requisito para que haya comunidad, requisito que no es concebible entre cosas que, en virtud de su subsistencia, se hallen aisladas unas de otras. Leibniz atribuyó una comunidad a las sustancias. Pero, al considerar éstas sólo como el entendimiento las concibe, necesitó una divinidad mediadora. En efecto, la comunidad le pareció, con razón, inconcebible desde el punto de vista exclusivo de la existencia de las sustancias. Pero podemos muy bien hacer concebible la posibilidad de esa comunidad (de las sustancias en cuanto fenómenos) si nos representamos las sustancias en el espacio, es decir, en la intuición externa. En efecto, el espacio contiene ya en sí relaciones formales externas *a priori* como condiciones de la posibilidad de las relaciones reales (las de acción y reacción y, por tanto, las de la comunidad). Es igualmente fácil mostrar que la posibilidad de las cosas en cuanto *magnitudes* y, consiguientemente, la realidad objetiva de la categoría de magnitud, tampoco puede ponerse de manifiesto sino en la intuición externa y que sólo a través de ésta puede ser después aplicada al sentido interno. Pero dejo a la reflexión del lector los ejemplos sobre esta cuestión, con el fin de no ser prolijo.

Toda esta observación es de gran importancia, no sólo para confirmar nuestra anterior refutación del idealismo, sino,
B 294 más todavía, para indicarnos las fronteras que limitan la posibilidad del *autoconocimiento* extraído de la mera conciencia interna y de la determinación de nuestra naturaleza, sin intervención de intuiciones empíricas externas, cuando de tales conocimientos se trate.

Así, pues, la última conclusión de toda esta sección es que los principios del entendimiento puro no son otra cosa que principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia y que a ésta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*. Es más, la misma posibilidad de tales proposiciones no tiene otra base que esta referencia.]



DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL JUICIO (O ANALITICA DE LOS PRINCIPIOS)

CAPÍTULO III

EL FUNDAMENTO DE LA DISTINCION DE TODOS LOS OBJETOS EN GENERAL EN FENOMENOS Y NUMENOS

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria B 295
de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras A 236
que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros este mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga? Aunque ya hemos dado cumplida respuesta a estas cuestiones en el curso de la analítica, es posible que

un breve balance de sus soluciones refuerce su aceptación al unificar los diversos aspectos en un solo punto.

Hemos visto que todo cuanto el entendimiento extrae de sí mismo no lo tiene para otro fin, aunque no lo haya tomado de la experiencia, que el de un uso exclusivamente empírico. Los principios del entendimiento puro, sean constitu-
B 296 tivos *a priori* (como los matemáticos) o meramente reguladores
A 237 (como los dinámicos), no contienen sino el esquema, por así decirlo, de la experiencia posible. En efecto, ésta sólo obtiene su unidad desde la unidad sintética que el entendimiento confiere originariamente y por sí mismo a la síntesis de la imaginación en relación con la apercepción y con la que tienen que relacionarse y concordar *a priori* los fenómenos en cuanto datos de un conocimiento posible. Estas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas *a priori,* sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, ya que contiene en sí el fundamento de posibilidad de la experiencia, considerada ésta como conjunto de todo conocimiento en el que se nos puedan dar objetos. No obstante, no nos parece suficiente limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber. Si no aprendemos, pues, con esta investigación crítica más que lo que ya habríamos adquirido por nosotros mismos con el simple uso empírico del entendimiento, incluso sin análisis tan sutiles, no parece que las ganancias obtenidas compensen ni los gastos ni los preparativos. Claro que se puede replicar que no hay peor impertinencia con respecto a la ampliación de nuestro conocimiento que
B 297 la del que siempre quiere saber sus ventajas antes de entrar en la investigación, antes incluso de que sea posible tener la menor idea de tales ventajas, aunque éstas se hallaran ante nuestros ojos. Hay, sin embargo, una ventaja que puede hacerse
A 238 entender y, a la vez, interesar, hasta al más difícil y desganado principiante que estudie esta crítica trascendental. Consiste en que el entendimiento que sólo se ocupa de su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede muy bien avanzar, pero hay algo que no puede hacer, a saber, fijarse a sí mismo los límites de su uso. Tampoco puede saber qué es lo que se halla dentro de su esfera propia y fuera de ella, ya que hacen falta para ello las hondas investigaciones que hemos iniciado. Si el entendimiento no es capaz de distinguir si ciertas cuestiones se hallan o no a su alcance,

nunca tendrá seguridad ni sobre sus pretensiones ni sobre lo que posee. Tendrá que contar, por el contrario, con múltiples rectificaciones humillantes si —como es inevitable— sobrepasa incesantemente los límites de su territorio y se pierde en ilusiones y engaños.

Por consiguiente, el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori,* de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental. Esta proposición tiene consecuencias importantes, una vez que la hemos conocido y aceptado. El uso trascendental de un concepto en algún principio consiste en referirlo a cosas *en general y en sí mismas* [1], B 298
mientras que el uso empírico de ese mismo concepto consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una *experiencia* posible. La imposibilidad de otro uso que este último A 239
se ve clara a partir de lo que sigue. Lo primero que se exige de todo concepto es la forma lógica del concepto (pensar) en general. En segundo lugar, se le exige la posibilidad de darle un objeto al que se refiera. Sin tal objeto no tiene sentido alguno y carece por completo de contenido, por más que siga poseyendo la función lógica capaz de construir un concepto a partir de datos eventuales. Ahora bien, no podemos suministrar un objeto al concepto sino mediante la intuición. Aunque sea posible *a priori* una intuición pura con anterioridad al objeto, esa misma intuición sólo puede recibir su objeto, es decir, su validez objetiva, a través de la intuición empírica, de la que constituye una mera forma. Así, pues, aun siendo posibles *a priori,* todos los conceptos, y con ellos todos los principios, se refieren a intuiciones empíricas, es decir, a datos de una experiencia posible. De no ser así, carecen de toda validez objetiva y se reducen a un juego de la imaginación o del entendimiento con sus respectivas representaciones. Por ejemplo, tomemos simplemente los conceptos de las matemáti- B 299
cas comenzando por sus intuiciones puras: el espacio tiene tres dimensiones, entre dos puntos sólo puede haber una recta, etc. Aunque todos estos principios y la representación del objeto del que esa ciencia se ocupa se producen enteramente A 240
a priori en el psiquismo, nada significarían si no pudiéramos

[1] Kant corrigió en el ejemplar manejado por él las palabras «cosas en general y en sí mismas» y escribió en su lugar: «objetos que no nos son dados en la intuición y que, consiguientemente, no son sensibles». *Nachtrage zur Kritik,* CXVII (N. del T.)

mostrar su significación en los fenómenos (objetos empíricos). El concepto aislado tiene que ser, pues, *convertido en sensible,* es decir, ha de serle presentado en la intuición el objeto correspondiente, ya que, de faltar este requisito, el concepto quedaría privado de *sentido* (según se dice), esto es, privado de significación. Las matemáticas cumplen este requisito construyendo la figura, la cual constituye para los sentidos un fenómeno presente (a pesar de ser producido *a priori*). En esta misma ciencia busca el concepto de magnitud su soporte y su sentido en el número, mientras que éste lo hace en los dedos, en los corales del ábaco o en las rayas y los puntos que se presentan a la vista. El concepto es producido siempre *a priori,* igual que los principios sintéticos o fórmulas derivadas de esos conceptos. Pero su uso, al igual que su referencia a supuestos objetos, no puede buscarse, en definitiva, sino en la experiencia. La posibilidad de ésta contiene ya *a priori* esos conceptos (por lo que a su forma se refiere).

B 300 Que lo mismo ocurre con todas las categorías y con los principios derivados de ellas se deduce con claridad del hecho de que no podemos dar una definición [*real*] de ninguna de ellas [es decir, hacer comprensible la posibilidad de un objeto], sin descender inmediatamente a las condiciones de la sensibilidad y, consiguientemente, a la forma de los fenóme-
A 241 nos, a los cuales, como únicos objetos de las categorías, tienen éstas que limitarse. Si prescindimos de esas condiciones, desaparece toda significación, es decir, toda referencia al objeto, con lo cual no hay ningún ejemplo que nos permita entender qué es lo que se quiere decir realmente con semejantes conceptos [A].

[A] [Tras punto y seguido viene en A el siguiente texto, omitido en B:] Anteriormente, en la presentación de las tablas de las categorías, nos abstuvimos de definir cada una de ellas diciendo que nuestro objetivo, encaminado exclusivamente al uso empírico de las mismas, no lo requería y que no debíamos entrar en empresas innecesarias cargando así con responsabilidades de las que podíamos eximirnos. No era una evasiva, sino una importante regla de prudencia que aconseja no lanzarse inmediatamente a definir ni intentar conseguir —o fingir que se consigue— la completud o la precisión en la delimitación del concepto cuando puede bastarnos una u otra característica suya, sin necesidad de efectuar un exhaustivo recuento de todas las que lo constituyen. Queda claro ahora que el fundamento de esta prudencia es incluso más hondo. En efecto, no podíamos definirlas ni aun en el caso de que hubiéramos querido →

No se puede explicar el concepto de magnitud en general sino diciendo acaso que es la determinación de una cosa, una determinación a través de la cual puede pensarse cuántas veces está contenida la unidad en esa cosa. Pero ese «cuántas veces» se basa en la repetición y, consiguientemente, en el tiempo y en la síntesis de lo homogéneo en el tiempo. La realidad sólo puede ser explicada como opuesta a la negación pensando un tiempo (como conjunto de todos los seres) que o bien está lleno de ser, o bien está vacío. Si prescindo de la permanencia (que es existencia en todo tiempo) no me queda del concepto de sustancia sino la representación lógica del sujeto, la que me figuro realizar representándome algo que sólo puede tener lugar como sujeto (no como predicado). Pero no sólo no A 243
conozco condiciones bajo las cuales esta preferencia lógica co- B 301
rresponda a alguna cosa, sino que tampoco puedo hacer nada con ella, ni sacar la más insignificante consecuencia, ya que no se determina a través de la misma ningún objeto al que se aplique este concepto, ni se sabe, por tanto, si éste significa algo. Si en el concepto de causa prescindiera del tiempo en el que algo sigue a otra cosa conforme a una regla, no encontraría en la pura categoría más que el hecho de que hay algo de lo que puede inferirse la existencia de otra cosa. Pero de esta forma no sólo no podríamos distinguir el efecto de la causa, sino que,

---

→ hacerlo[k]. Al contrario, si eliminamos de las categorías todas las condiciones A 242
de la sensibilidad que hacen de ellas conceptos de posible uso empírico y tomamos[1] esas mismas categorías por conceptos de cosas en general (y, consiguientemente, por conceptos de uso trascendental), entonces no podemos hacer con ellas sino considerar la función lógica en los juicios como condición de posibilidad de las cosas mismas, pero sin poder señalar en absoluto dónde pueden[2] tener aplicación y objeto ni, por tanto, cómo pueden tener en el entendimiento puro, prescindiendo de la sensibilidad, significación y validez objetiva.

---

[k] Me refiero a la definición real. Esta no se limita a sustituir el nombre de una cosa por otras palabras más comprensibles, sino que contiene en sí un distintivo claro por el que puede conocerse siempre con seguridad el
objeto (*definitum*) y que hace que pueda aplicarse el concepto explicado. La A 242
explicación real sería, pues, aquella que no sólo explica un concepto, sino que explica, a la vez, la *realidad objetiva* del mismo. Las explicaciones matemáticas, donde se presenta en la intuición el objeto correspondiente al concepto, son de esta última clase. (Nota de Kant)

[1] Leyendo, con Hartenstein, *nimmt*, en vez de *nehmen* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Hartenstein, *können*, en lugar de *konne* (N. del T.)

teniendo en cuenta que esa posibilidad de inferencia[1] implica condiciones que ignoro, el concepto no poseería ninguna determinación acerca de cómo podría convenir a algún objeto. El supuesto principio: «Todo lo contingente tiene una causa» se presenta con un marcado aire solemne, como si tuviera en sí mismo su propia dignidad. Pero yo os pregunto: ¿qué se entiende por «contingente»? Me respondéis que es aquello cuyo no-ser es posible. Entonces me gustaría saber cómo conocéis esa posibilidad de no-ser, si no os representáis una sucesión en la serie de los fenómenos y, en esta sucesión, una existencia que sigue al no-ser (o al revés), es decir, si no os representáis
A 244 una modificación. En efecto, que el no-ser de una cosa no se
B 302 contradiga a sí mismo es apelar pobremente a una condición que, si bien es necesaria para el concepto, dista mucho de ser suficiente para la posibilidad real. Puedo suprimir en el pensamiento toda sustancia existente sin contradecirme, pero no puedo deducir de ello que su existencia sea objetivamente contingente, es decir, no puedo deducir la posibilidad de su no-ser en sí. Por lo que hace al concepto de comunidad, se concibe fácilmente que, desde el momento en que las categorías puras de sustancia y de causalidad no admiten ninguna explicación que determine el objeto, tampoco la admite la causalidad recíproca en la relación de las sustancias entre sí (*commercium*). Cuando se ha pretendido extraer las definiciones[2] de posibilidad, existencia y necesidad a partir exclusivamente del entendimiento puro, las únicas explicaciones que de esos conceptos se han podido ofrecer han sido evidentes tautologías. En efecto, la ilusión de sustituir la posibilidad lógica del *concepto* (según la cual no se contradice a sí mismo) por la posibilidad trascendental[3] de las cosas (según la cual un objeto corresponde al concepto), sólo puede engañar y dejar satisfecho a un inexperto[A,k].

[A] [Tras punto y aparte, viene en A el siguiente texto, suprimido en B:] Hay algo extraño e incluso absurdo en la afirmación de que tenemos un concepto al que ha de convenir una significación y, sin embargo, no susceptible de ser explicado. Y es que las categorías tienen la peculiaridad →

[1] *Schließenkonnen*

[2] Leyendo, con Erdmann, *Definitionen*, en vez de *Definition* (N. del T.)

[3] Kant corrige la palabra «trascendental» sustituyéndola por «real». *Nachtrage zur Kritik*, CXXI. (N. del T.)

[k] En una palabra, si prescindimos de la intuición sensible (la única que tenemos), no podemos *justificar* ninguno de estos conceptos ni, consiguiente- →

De ello se desprende incuestionablemente que los conceptos puros del entendimiento sólo pueden tener *un uso empírico, nunca un uso trascendental* y que los principios de ese mismo entendimiento sólo pueden referirse, bajo las condiciones universales de una experiencia posible, a objetos de los sentidos, nunca a cosas en general (independientemente de cómo las intuyamos)[1]. B 303

→ de que sólo pueden poseer una significación determinada y una referencia a algún objeto por medio de la *condición sensible* general. Si eliminamos de la categoría esta condición, aquélla no puede contener otra cosa que la función lógica de someter la diversidad a un concepto. Pero esta función, es decir, la simple forma del concepto, no nos basta para conocer y distinguir qué objeto le corresponde, ya que precisamente se ha hecho abstracción de la condición sensible, que es la que hace posible que le correspondan objetos. Las categorías necesitan, pues, además del concepto puro del entendimiento, determinaciones de su aplicación a la sensibilidad en general (esquemas)[2]. Sin tales determinaciones, no constituyen conceptos mediante los cuales sea posible conocer un objeto y distinguirlo de otro, sino que constituyen simples modos de pensar un objeto de posibles intuiciones y de conferirle significación (bajo otras condiciones que se requieren) de acuerdo con alguna función del entendimiento, es decir, modos de *definirlo*. Las categorías mismas no pueden ser, pues, definidas. Las funciones lógicas de los juicios en general: unidad y pluralidad, afirmación y negación, sujeto y predicado, no pueden ser definidas sin incurrir en círculo vicioso, ya que la misma definición tiene que ser un juicio y, consiguientemente, debe contener ya esas funciones. Las categorías puras no son otra cosa que representaciones de las cosas en general, en la medida en que lo diverso de su intuición tiene que ser pensado mediante una u otra de estas funciones: la magnitud es la determinación que sólo puede ser pensada mediante un juicio que posea cantidad (*judicium commune*); la realidad es la determinación que sólo puede ser pensada mediante un juicio afirmativo; la sustancia es aquello que ha de constituir, en relación con la intuición, el sujeto último de todas las restantes determinaciones. Pero queda sin determinar qué cosas sean las que requieren que nos sirvamos de esta función, en vez de servirnos de otra. Así, pues, sin la intuición sensible de la que contienen la síntesis, las categorías no se refieren a ningún objeto determinado. No pueden, consiguientemente, definirlo, ni, por tanto, poseer en sí mismas la validez de conceptos objetivos. A 245 A 246

→ mente, mostrar su posibilidad *real*. No nos queda, en este supuesto, más que la posibilidad *lógica*, es decir, la posibilidad del concepto (pensamiento). Pero la cuestión no es ésta. La cuestión es si el concepto se refiere a un objeto y si, consiguientemente, significa algo. [Esta nota fue añadida por Kant en B]. B 303

[1] En *Nachtrage zur Kritik*, CXXIV corrige Kant: «...nunca pueden referirse sintéticamente a cosas en general (independientemente de cómo las intuyamos), si han de suministrarnos algún conocimiento». (N. del T.)

[2] Leyendo, con Valentiner, *Schemata*, en vez de *Schema* (N. del T.)

La analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—,
A 247 ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos. El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro.

B 304 El pensar es el acto de referir un objeto a una intuición dada. Si esa clase de intuición no es dada, entonces el objeto es meramente trascendental, y el concepto del entendimiento no tiene otro uso que el trascendental, a saber, como unidad del pensamiento de una variedad en general[1]. Consiguientemente, ningún objeto es determinado[2] mediante una categoría pura en la que se prescinda de toda condición de la intuición sensible, que es la única posible para nosotros. Lo que se expresa mediante esa categoría es simplemente el pensamiento de un objeto en general según modos diferentes. Ahora bien, el uso de un concepto conlleva otra función del Juicio mediante la cual[3] un objeto es subsumido bajo ese concepto. Es decir, conlleva, al menos, la condición formal requerida para que pueda dársenos algo en la intuición. Si falta esa condición del Juicio (esquema), desaparece toda subsunción, ya que no se da nada que subsumir bajo el concepto. Así, pues, el uso meramente trascendental de las categorías no es, en realidad, un uso[4], ni posee objeto alguno determinado o siquiera deter-
A 248 minable por su forma. De ello se sigue que tampoco basta la categoría pura para un principio sintético *a priori* y que los principios del entendimiento puro son de uso exclusivamente empírico, nunca de uso trascendental. Más allá del campo

[1] Kant, *Nachträge zur Kritik*, CXXV: «...de la variedad de una intuición posible». (N. del T.)

[2] Kant, *Nachträge zur Kritik*, CXXVI: «...ni, consiguientemente, conocido». (N. del T.)

[3] Leyendo, con Erdmann, *wodurch*, en lugar de *worauf* (N. del T.)

[4] Kant, *Nachträge zur Kritik*, CXXVII: «...uso para conocer algo». (N. del T.)

de la experiencia posible no puede haber principio sintético B 305
a priori alguno.

Por ello puede ser aconsejable expresarse así: sin las condiciones formales de la sensibilidad, las categorías puras sólo poseen una significación trascendental, pero carecen de uso trascendental, ya que éste es imposible en sí mismo por faltar a las categorías las condiciones de cualquier uso (en los juicios), a saber, las condiciones formales para subsumir un supuesto objeto bajo esos conceptos. Así, pues, si tenemos en cuenta que (entendidas como categorías puras) no deben usarse empíricamente ni pueden usarse trascendentalmente, las categorías carecen de aplicación cuando las separamos de toda sensibilidad. Es decir, no pueden entonces ser aplicadas a ningún objeto. Sólo constituyen la forma pura del uso del entendimiento con relación a los objetos en general y con relación al pensar, pero no es posible pensar o determinar un objeto con ellas solas[A].

[En cualquier caso, nos hallamos aquí ante una ilusión difícil de evitar. Desde el punto de vista de su origen, las

---

[A] [El texto de A continúa con los pasajes siguientes, omitidos en B:]

Los fenómenos[1] pensados como objetos en virtud de la unidad de
las categorías reciben el nombre de Fenómenos[2]. Si presupongo cosas que A 249
únicamente son objetos del entendimiento, pero que pueden, en cuanto tales, ser dadas a una intuición, aunque no a una intuición sensible (como *coram intuitu intellectuali*), entonces esas cosas se llamarán *númenos* (*intelligibilia*).

Debería pensarse que el concepto de los fenómenos acotado en la estética trascendental nos ofrece por sí solo la realidad objetiva de los númenos, así como la división de los objetos en Fenómenos y númenos. Nos permite, por tanto, dividir el mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento (*mundus sensibilis et intelligibilis*). Y nos lo permite de forma que su diferencia no se refiere simplemente a la forma lógica de la oscuridad o claridad con que se conozca una misma cosa, sino que se refiere a la diferencia según la cual pueden ofrecerse originariamente esos dos mundos a nuestro conocimiento, diferencia que, al mismo tiempo, los distingue en sí mismos por su género. En efecto, si los sentidos sólo nos presentan algo *tal como se manifiesta*, ese algo tiene que ser también una cosa en sí misma y un objeto de una intuición no sensible, esto es, del entendimiento. Es decir, ha de ser posible un conocimiento en el que no se halle sensibilidad alguna y que posea absoluta realidad objetiva, un conocimiento por medio del cual se representen los objetos *tal como son*, a diferencia de lo que ocurre con el uso empírico de nuestro entendimiento, donde, A 250

---

[1] *Erscheinungen*
[2] *Phaenomena*

categorías, al igual que las *formas de intuición* espacio y tiempo, no se basan en la sensibilidad. Por ello parecen aplicables a objetos que se hallen fuera del alcance de los sentidos. Por otra parte, las categorías no son más que *formas del pensamien-*
B 306 *to* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar *a priori* en una conciencia la variedad dada en la intuición. Si les quitamos la intuición —la única intuición de que somos capaces—, entonces sus posibilidades de significación son todavía menores que las de las formas sensibles puras, ya que a través de éstas últimas se da al menos un objeto. En cambio, el modo empleado por nuestro entendimiento para combinar la diversidad no posee significado alguno si no se le añade la intuición, que es donde puede darse esa diversidad. No obstante, cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles (Fenómenos) nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto

---

→ por el contrario, sólo conocemos las cosas *tal como se manifiestan*. Consiguientemente, aparte del uso empírico de las categorías (limitado a las condiciones sensibles), habría otro uso puro, pero objetivamente válido. En este caso, no podríamos afirmar lo que hemos sostenido hasta ahora, que nuestros conocimientos puros del entendimiento no son otra cosa que principios de la exposición de los fenómenos, principios que, incluso *a priori*, no se referirían más que a la posibilidad formal de la experiencia. En efecto, aquí se nos abriría ante los ojos un campo completamente nuevo, un mundo, por así decirlo, pensado en el espíritu (tal vez intuido incluso). El entendimiento puro podría considerar este mundo nuevo y podría hacerlo incluso con mayor nobleza.

De hecho, nuestro entendimiento refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, ese algo es sólo el objeto trascendental. Este, a su vez, significa algo $=x$ de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber. Sólo puede[1] servir, como correlato de la unidad de apercepción, para la unidad de lo diverso en la intuición sensible, unidad mediante la cual el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto. No se puede separar ese objeto trascendental de los datos sensibles, ya que entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado. Consiguiente-
A 251 mente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino la simple representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, objeto que es determinable por medio de la diversidad de esos fenómenos. →

---

[1] Leyendo, con Hartenstein, *welches*, en lugar de *welcher* (N. del T.)

objetos de nuestros sentidos) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* (númenos). La cuestión que entonces se presenta es la de si nuestros conceptos puros del entendimiento no pueden tener significación con relación a estos númenos, si no pueden ser un tipo de conocimiento de los mismos.

Desde el comienzo se observa aquí una ambigüedad capaz de provocar un grave malentendido. Consiste en que cuando el entendimiento llama mero Fenómeno a un objeto desde un punto de vista, se hace, a la vez, desde fuera de ese punto de vista, una representación de un *objeto en sí mismo,* creyendo así que puede hacerse igualmente un *concepto* de semejante objeto. Ahora bien, como el entendimiento no suministra B 307
otros conceptos que las categorías, supone que, al menos a través de estos conceptos puros del entendimiento, ha de ser posible pensar el objeto en el sentido de objeto en sí mismo. Pero con ello cae en el error de considerar el concepto de un ente inteligible, que es enteramente *indeterminado,* en cuanto

---

Precisamente por ello no representan las categorías ningún objeto particular, dado sólo al entendimiento, sino que simplemente sirven para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) mediante lo dado en la sensibilidad, con el fin de que conozcamos así los fenómenos empíricamente bajo los conceptos de objetos.

La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los Fenómenos unos númenos que sólo el entendimiento puede pensar, se basa en lo siguiente. La sensibilidad, y su campo —el de los fenómenos—, se hallan, a su vez, limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra constitución subjetiva, las cosas se nos manifiestan. Tal ha sido el resultado de toda la estética trascendental, resultado que se desprende espontáneamente del concepto de fenómeno en general, a saber, que tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón se halla en que éste no puede ser nada por sí mismo, fuera de nuestro modo de representación. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un círculo constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representa- A 252
ción inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad.

El concepto de númeno se desprende de lo dicho, pero no se trata ni de un concepto positivo ni de un conocimiento determinado de una cosa, sino que significa simplemente el pensamiento de algo en general, pensamiento en el que se hace abstracción de toda forma de la intuición sensible. Para que un númeno signifique un objeto verdadero, diferenciable de todo Fenómeno, no basta que *libere* mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición →

algo exterior a nuestra sensibilidad, como un concepto *determinado* de un ente que podríamos conocer de algún modo por medio del entendimiento.

Si entendemos por númeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible,* este númeno está tomado en sentido *negativo,* ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por númeno el *objeto de una intuición no sensible,* entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el númeno en su sentido *positivo.*

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los númenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos. Pero al efectuar dicha separación, el entendimiento comprende, a la vez, que no puede hacer ningún uso de

---

→ sensible. Debo, además, tener razones para *suponer* una intuición distinta de la sensible, una intuición bajo la cual pueda darse semejante objeto. De lo contrario, aunque mi pensamiento carezca de contradicción, está vacío de contenido. Anteriormente no hemos podido probar que la intuición sensible fuera la única intuición posible, sino la única posible *para nosotros.* Tampoco hemos podido demostrar que fuera posible otra clase de intuición. Aunque nuestro pensamiento puede hacer abstracción de toda[1] sensibilidad, queda la cuestión de si tal pensamiento no es entonces la mera forma de un concepto
A 253 y de si sigue habiendo un objeto, una vez efectuada tal abstracción.

El objeto al cual refiero el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, el pensamiento completamente indeterminado de algo en general. Este objeto no puede llamarse *númeno,* ya que ignoro qué es en sí mismo y no tengo de él otro concepto que el de un objeto de la intuición sensible en general, que es, por tanto, idéntico en todos los fenómenos. No puedo pensarlo mediante ninguna categoría[2]. En efecto, ésta posee validez respecto a la intuición empírica para someterla al concepto de objeto en general. Es posible[3] hacer un uso puro de la categoría, es decir, sin caer en contradicción, pero tal uso carece de validez objetiva, ya que la categoría no se refiere a ninguna intuición que haya de obtener la unidad de objeto gracias a esa misma categoría. En efecto, ésta es una mera función del pensar a través de la cual no se nos da objeto alguno. Al contrario, es simplemente el medio por el que pensamos lo que pueda darse en la intuición.

---

[1] Leyendo, con Hartenstein, *jeder,* en lugar de *jener* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Rosenkranz, *Kategorie,* en vez de *Kategorien* (N. del T.)

[3] Kant, *Nachtrage zur Kritik,* CXXXVIII: «...lógicamente posible» (N. del T.)

las categorías si considera las cosas de esta forma. En efecto, dado que [1] las categorías sólo tienen significado en relación B 308
con la unidad de las intuiciones en espacio y tiempo, tampoco pueden determinar *a priori* esta unidad mediante conceptos universales de enlace sino gracias a la simple idealidad de espacio y tiempo. Donde no puede hallarse tal unidad temporal —y, consiguientemente, en el númeno— allí se acaba totalmente el uso, y hasta la significación, de las categorías, ya que ni la misma posibilidad de las cosas que hayan de corresponder a las categorías puede entenderse. Por ello me limitaré a remitir al lector a lo dicho al principio de la observación general, al final del capítulo anterior. Ahora bien, nunca podemos demostrar la posibilidad de una cosa partiendo de la simple no contradicción del concepto de la misma. Sólo podemos hacerlo confirmándola a través de la intuición correspondiente. Consiguientemente, si quisiéramos aplicar las categorías a objetos no considerados como fenómenos, tendríamos que suponer una intuición distinta de la sensible, y entonces el objeto sería un númeno en *sentido positivo.* Sin embargo, teniendo en cuenta que semejante intuición, es decir, la intelectual, se halla absolutamente fuera de nuestra capacidad cognoscitiva, tampoco puede el uso de las categorías extenderse más allá de los límites de los objetos de la experiencia. Es verdad que a los entes sensibles corresponden entes inteligibles, y B 309
puede haber incluso entes inteligibles con los que nuestra capacidad intuitiva sensible no tenga ninguna relación. Pero nuestros conceptos del entendimiento, considerados como simples formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no pueden aplicarse en absoluto a esos entes. Así, pues, lo que llamamos númeno debe entenderse como tal en un sentido puramente *negativo.*]

Si elimino de un conocimiento empírico todo pensamiento (por categorías) no queda conocimiento de objeto alguno, ya que nada se piensa a través de la simple intuición. El hecho de que esta afección de la sensibilidad se halle en mí no hace en absoluto que semejante representación se refiera a un objeto. Si, por el contrario, prescindo de toda intuición, queda todavía la forma del pensar, es decir, el modo de determi- A 254
nar un objeto a la diversidad de una posible intuición. Las

[1] Leyendo, con Erdmann, *weil, da diese,* en lugar de *weil diese* (N. del T.)

categorías se extienden, pues, más que la intuición sensible, ya que piensan objetos en general, sin tener en cuenta el especial modo (la sensibilidad) [1] según el cual puedan darse. Pero no por ello determinan una más amplia esfera de objetos, ya que no puede suponerse que éstos se den, a no ser que supongamos igualmente la posibilidad de una intuición distinta de la sensible. Pero esta última hipótesis no podemos justificarla de ningún modo.

B 310 Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible. El concepto de *númeno*, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (sólo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio. En efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase de intuición posible. Además, el concepto de númeno nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (en efecto, las
A 255 demás cosas a las que no alcanza dicha intuición reciben el nombre de númenos a fin de mostrar precisamente que esos conocimientos no pueden aplicarse a todo cuanto el entendimiento piensa). Sin embargo, el resultado es que no se entiende la posibilidad de tales númenos. Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición —ni siquiera el concepto de una intuición posible— mediante la cual puedan dársenos objetos fuera del campo de la sensibilidad y mediante la cual sea posible emplear *asertóricamente* el entendimiento más allá de esa sensibilidad. Así, pues, el concepto de númeno no
B 311 es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. Aun así, aun teniendo en cuenta que el númeno no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma.

[1] Leyendo, con Erdmann, *die Sinnlichkeit*, en lugar de *der Sinnlichkeit* (N. del T.)

Por consiguiente, la división de los objetos en Fenómenos y númenos, al igual que la del mundo en mundo sensible y mundo inteligible, no puede ser admitida [en sentido positivo], aunque sí podemos dividir los conceptos en sensibles e intelectuales. En efecto, no podemos señalar ningún objeto a éstos últimos, ni, por tanto, considerarlos como objetivamente válidos. Si se prescinde de los sentidos ¿cómo vamos a hacer comprender que nuestras categorías (que serían los únicos conceptos que quedarían para los númenos) continúan signifi- A 256
cando algo, teniendo en cuenta que, para que hagan referencia a algún objeto, tiene que darse algo más que la simple unidad del pensar, a saber, una posible intuición a la que puedan aplicarse esas categorías? Sin embargo, el concepto de númeno tomado en sentido simplemente problemático, no sólo sigue siendo admisible, sino que en cuanto concepto que pone límites a la sensibilidad, es inevitable. Claro que entonces no es un especial *objeto inteligible* para nuestro entendimiento. Al contrario, un entendimiento al cual correspondiera tal objeto constituiría, a su vez, un problema, consistente en que este entendimiento conocería intuitivamente su objeto en una intuición B 312
no sensible, no discursivamente por medio de categorías. De la posibilidad de un entendimiento así no podemos hacernos la menor representación. Nuestro entendimiento obtiene de esta forma una ampliación negativa. En otras palabras, al llamar númenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido.

En los escritos de los autores modernos veo que las expresiones *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*[k] se usan de un modo enteramente distinto, apartándose por completo del sentido de los antiguos. Es cierto que nada se opone a semejante A 257
uso, pero tampoco ofrece otra cosa que vana palabrería. Según

[k] No se debe usar, en lugar de esta expresión, la de *mundo intelectual* como suele hacerse en alemán, ya que sólo los *conocimientos* son sensibles o intelectuales. Lo que sólo puede ser *objeto* de una u otra clase de intuición —es decir, los objetos— debe llamarse, por muy ásperas que sean las palabras, inteligible o sensible. (Nota añadida por Kant en B).

[1] Intellektuellen Welt.

este uso, algunos se complacen en llamar mundo sensible al conjunto de los fenómenos en tanto que intuido, mientras que llaman mundo inteligible a la interrelación de esos mismos
B 313 fenómenos en tanto que pensada según leyes universales del entendimiento. La astronomía teórica, que sólo trata de la observación del cielo estrellado, representaría el primer mundo, mientras que la astronomía contemplativa[1] (por ejemplo, la explicada de acuerdo con el sistema copernicano o incluso de acuerdo con las leyes newtonianas de la gravitación) representaría el segundo, es decir, el mundo inteligible. Pero semejante tergiversación de palabras es un puro subterfugio sofístico con el fin de soslayar una cuestión difícil, transformando su sentido de acuerdo con las propias conveniencias. En relación con los fenómenos podemos usar, en cualquier caso, tanto el entendimiento como la razón. La cuestión reside en si ambas facultades poseen otro uso cuando el objeto no es un fenómeno (cuando es un númeno), y éste es el sentido en que se toma el objeto cuando lo pensamos en sí como meramente inteligible, es decir, como dado sólo al entendimiento y no a los sentidos. El problema consiste, pues, en saber si, además de ese uso empírico del entendimiento (incluso en la representación newtoniana de la estructura del mundo) existe la posibilidad de otro uso trascendental que se refiera al númeno como objeto. A este problema le hemos dado una respuesta negativa.

A 258 Así, pues, cuando decimos que los sentidos representan los objetos *tal como se manifiestan*, mientras que el entendimiento los representa *tal como son*, hay que entender esto último en sentido meramente empírico, no trascendental. Es decir, los
B 314 objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una experiencia posible y, consiguientemente, fuera de la relación con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento puro. En efecto, esto seguirá siéndonos siempre desconocido. Seguiremos ignorando incluso si semejante conocimiento trascendental (excepcional) es posible, al menos como conocimiento que se desarrolle bajo nuestras categorías ordinarias. El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos

[1] Según Wille, debería invertirse el orden así: «La astronomía contemplativa..., mientras que la astronomía teórica...». (N. del T.)

intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado.

Si, después de todas estas aclaraciones, alguien sigue vacilando y no se decide a renunciar al uso meramente trascendental de las categorías, que haga una prueba con alguna afirmación sintética. En efecto, una afirmación analítica no hace avanzar el entendimiento, y, teniendo en cuenta que éste sólo se ocupa de lo ya pensado en el concepto, deja sin resolver si tal concepto se refiere en sí mismo a objetos o expresa simplemente la unidad del pensar (la cual prescinde A 259
totalmente del modo según el cual un objeto sea dado). Al entendimiento[1] le basta saber lo que hay en su concepto. Le es indiferente a qué se refiera. Que haga, pues, una prueba B 315
con algún principio sintético e hipotéticamente trascendental. Por ejemplo: «Todo lo que existe, existe como sustancia o como determinación inherente a ella», o bien: «Todo ser contingente existe como efecto de otra cosa, a saber, de su causa», etc. Ahora pregunto: ¿de dónde quiere extraer estas proposiciones si los conceptos no son válidos respecto de la experiencia, sino respecto de cosas en sí mismas (númenos)? ¿Dónde está aquí el tercer término[2] que hace falta siempre en una proposición sintética y que sirve de medio para ligar entre sí conceptos que no poseen ninguna afinidad lógica (analítica)? Nunca será capaz de demostrar tal proposición. Es más, nunca podrá justificar la posibilidad de semejante afirmación si no tiene en cuenta el uso empírico del entendimiento y renuncia así por entero al juicio puro e independiente de los sentidos. El concepto de objetos puros, meramente inteligibles, carece por completo de principios relativos a su aplicación, ya que no somos capaces de imaginar cómo tendrían que darse. Aunque el pensamiento problemático deja sitio para tales objetos, sólo sirve, como A 260
un espacio vacío, para limitar los principios empíricos, pero sin contener en sí ni revelar otro objeto de conocimiento fuera de la esfera de esos principios.

[1] Erdmann explica: «en su uso analítico» (N. del T.)

[2] Kant, *Nachträge zur Kritik*, CXXXIX: «el tercer término de la intuición». (N. del T.)



B 316
APENDICE

La anfibología de los conceptos de reflexión

A causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental

La *reflexión (reflexio)* no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos los conceptos, sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento. Sólo a través de esta conciencia pueden determinarse correctamente sus relaciones mutuas. Antes de tratar ulteriormente nuestras representaciones [1], la primera cuestión que surge es ésta: ¿en qué facultad cognoscitiva se hallan interrelacionadas? ¿Son enlazadas o comparadas por[2] el entendimiento o por los sentidos? Algunos juicios son asumidos por costumbre o asociados por inclinación. Al no haber reflexión
A 261 previa, o no haberla, por lo menos después, de forma crítica, se consideran tales juicios como surgidos del entendimiento. No todos los juicios requieren una *investigación,* es decir, una atención dirigida a los fundamentos de la verdad. En efecto, cuando son inmediatamente ciertos, como por ejemplo: «Entre
B 317 dos puntos sólo puede haber una recta», no puede exhibirse un mejor criterio de verdad que el expresado por ellos mismos.

[1] Leyendo, con Erdmann, *Vorstellungen,* en vez de *Vorstellung* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *von,* en lugar de *vor.* (N. del T.)

Todos los juicios, e incluso todas las comparaciones, necesitan, en cambio, una *reflexión*, es decir, una distinción de la facultad cognoscitiva a la que pertenecen los conceptos dados. El acto mediante el cual uno la comparación de las representaciones con la facultad cognoscitiva en la que se realiza y a través de la cual distingo si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o como pertenecientes a la intuición sensible lo llamo *reflexión trascendental.* Ahora bien, las relaciones [1] que entre sí pueden guardar los conceptos en un estado psíquico son las de *identidad* y *diferencia, concordancia* y *oposición, interior* y *exterior* y, finalmente, de *determinable* y *determinación* (materia y forma). La correcta determinación de tales relaciones depende de cuál sea la facultad cognoscitiva en la que esos conceptos se hallan *subjetivamente* vinculados, de si es la sensibilidad o el entendimiento. En efecto, la diferencia de estas facultades implica una gran diferencia en el modo según el cual debemos pensar dichas relaciones.

Antes de formular cualquier juicio objetivo, comparamos los conceptos: en relación con su **identidad** (de muchas representaciones bajo un concepto) en orden a los conceptos A 262
universales; en relación con su **diferencia,** con el fin de producir B 318
juicios *particulares;* en relación con su **concordancia** para llegar a juicios *afirmativos;* en relación con la **oposición** para obtener juicios negativos, etc. Parece que, por este motivo, deberíamos llamar conceptos de comparación (*conceptus comparationis*) a los conceptos mencionados. Sin embargo, cuando se trata del contenido de los conceptos, y no de su forma lógica, es decir, cuando se trata de si las cosas mismas son idénticas o diferentes, concordantes u opuestas, etc., las cosas pueden tener una doble relación con nuestra facultad cognoscitiva, a saber, con la sensibilidad y con el entendimiento; la clase de relación que guarden entre sí depende de la facultad a que correspondan. Por ello es la reflexión trascendental —es decir, la **relación** [2] que las representaciones dadas tienen con una u otra clase de conocimiento— la que puede determinar la mutua relación de las representaciones. El que las cosas sean idénticas o diferentes, concordantes u opuestas, etc., no podemos establecerlo

[1] Leyendo, con Hartenstein, *die Verhältnisse,* en vez de *das Verhältnis* (N. del T.)

[2] Según Mellin, debería leerse: «la conciencia de la relación» (N. del T.)

inmediatamente a partir de los conceptos mismos, por mera comparación (*comparatio*). Sólo podemos establecerlo, mediante una reflexión (*reflexio*) trascendental, distinguiendo a qué clase de conocimiento corresponden. Se podría, pues, decir que la *reflexión lógica* es sólo una comparación, ya que en ella se hace total abstracción de la facultad cognoscitiva a la que corresponden las representaciones dadas. Estas han de ser trata-
B 319 das, por tanto, en lo que a su asiento en el psiquismo se refiere, como representaciones homogéneas. Por el contrario, la reflexión trascendental (que se refiere a los objetos mismos) contiene el fundamento de la posibilidad de comparar objetivamente las representaciones entre sí. Es, por consiguiente, muy
A 263 distinta de la reflexión lógica[1], ya que la facultad lógica a la que pertenecen no es la misma. Esta reflexión trascendental es un deber del que no puede librarse nadie que quiera formular juicios *a priori* sobre las cosas. Vamos a ocuparnos ahora de ella, con lo cual obtendremos no poca luz en orden a determinar la genuina tarea del entendimiento.

1. *Identidad* y *diferencia*.—Si un objeto se nos presenta muchas veces y siempre con las mismas determinaciones internas (*qualitas et quantitas*), entonces, si lo consideramos como objeto del entendimiento puro, es siempre el mismo. No es muchas cosas, sino una sola (*numerica identitas*). Pero si es fenómeno, entonces ya no se trata de la comparación de conceptos, sino que, por muy idéntico que sea todo con respecto a éstos, la diferencia de lugares de ese fenómeno a un mismo tiempo justifica suficientemente la *diferencia numérica* del objeto (de los sentidos) mismo. Así, podemos prescindir de todas
A 264 las diferencias internas (de cualidad y de cantidad) que haya en
B 320 dos gotas de agua. Basta que las intuyamos simultáneamente en lugares distintos para considerarlas como numéricamente distintas. Leibniz tomó los fenómenos por cosas en sí mismas y, consiguientemente, por inteligibles, esto es, por objetos del entendimiento puro (si bien les dio el nombre de fenómenos debido a la confusión de sus representaciones). Su principio de los *indiscernibles (principium identitatis indiscernibilium)* era así indiscutible. Pero, como los fenómenos son objetos de la sensibilidad, como el entendimiento no posee respecto de ellos un uso puro, sino un uso meramente empírico, la plurali-

[1] Leyendo, con Vaihinger, *ersteren*, en vez de *letzteren* (N. del T.)

dad y la diferencia numérica vienen ya dadas por el espacio mismo como condición de los fenómenos externos. En efecto, una parte del espacio puede ser perfectamente semejante e igual a otra, pero al estar fuera de ésta, es, precisamente por ello, diferente de la primera, añadiéndose a ella para constituir un espacio mayor. Lo mismo debe decirse, pues, de cuantas cosas se hallan simultáneamente en los diversos lugares del espacio, por muy semejantes e iguales que sean desde otro punto de vista.

2. *Concordancia y oposición.*—Cuando la realidad es representada sólo por medio del entendimiento puro(*realitas noumenon*) no puede concebirse oposición alguna entre las realidades, es decir, no puede concebirse una relación en la que, unidas esas realidades en un sujeto, se anulen recíprocamente A 265
sus respectivas consecuencias, como en $3 - 3 = 0$. Por el contrario, lo real en el fenómeno (*realitas phaenomenon*) puede hallarse en oposición. Unidos en un mismo sujeto los elementos B 321
de esa realidad, puede uno de ellos eliminar, total o parcialmente, las *consecuencias del otro,* como ocurre con dos fuerzas motrices en la misma línea recta cuando tiran de un punto o hacen presión sobre él en dirección opuesta, o como sucede con un placer que neutraliza un dolor.

3. Lo *interior* y lo *exterior.*—En un objeto del entendimiento puro sólo es interior aquello que carece de relación (desde el punto de vista de su existencia) con algo distinto. Por el contrario, las determinaciones internas de una *substantia phaenomenon* en el espacio no son más que relaciones [1] y esta misma sustancia es toda ella un conjunto de simples relaciones. Sólo conocemos la sustancia en el espacio a través de las fuerzas que actúan en el mismo, sea impulsando hacia él otras fuerzas (atracción), sea impidiendo que penetren en él (repulsión e impenetrabilidad). No conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de sustancia que se manifiesta en el espacio y que llamamos materia. Pero toda sustancia debe poseer, en cuanto objeto del entendimiento puro, determinaciones y fuerzas internas que se refieran a su realidad interior. Ahora bien, ¿qué accidentes puedo yo pensar, sino los ofrecidos A 266
por mi sentido interno, a saber, lo que es, a su vez, *pensamiento,*

[1] Kant, *Nachtrage zur Kritik,* CXLVIII: «en el espacio sólo hay relaciones externas; en el sentido interno, sólo relaciones internas; falta lo absoluto». (N. del T.)

o lo que es análogo a éste? Esta fue la razón de que Leibniz, tras haber eliminado —en el pensamiento— de las sustancias
B 322 todo cuanto significara relación exterior y, consiguientemente, *composición*, las convirtiera todas (por representárselas como números), incluyendo las partes integrantes de la materia, en sujetos simples dotados de facultades de representación, es decir, en **mónadas.**

4. *Materia* y *forma*.—Estos dos conceptos están tan indisolublemente ligados a todo uso del entendimiento, que sirven de base a toda otra reflexión. El primero de ellos significa lo determinable sin más. El segundo significa su determinación (ambos en sentido trascendental, ya que se hace abstracción de cualquier diferencia propia de lo que se da y del modo según el cual viene determinado). En la antigüedad, los lógicos llamaban materia a lo general y forma a la diferencia específica. En todo juicio se puede denominar materia lógica (del juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a la relación de tales conceptos (por medio de la cópula). En todo ser, la materia está constituida por los elementos que lo componen (*essentialia*). El modo según el cual se hallan ligados en una cosa, es la forma esencial. Igualmente, en relación con las cosas, se consideraba la realidad ilimitada como la materia de toda posibilidad, mientras que la limitación de las mismas
A 267 (negación) era considerada como la forma mediante la cual una cosa se distingue de otra según conceptos trascendentales.
B 323 Efectivamente, para que pueda determinar algo de un modo concreto, el entendimiento exige, ante todo, que algo sea dado (al menos en el concepto). En el concepto del entendimiento puro, la materia precede, pues, a la forma. Por ello admitió primero Leibniz cosas (mónadas) con una interna capacidad de representación para fundar en ella sus relaciones exteriores y la comunidad de sus estados (a saber, de las representaciones). De ahí que el espacio y el tiempo fueran posibles, el primero simplemente gracias a la relación de las sustancias, el segundo gracias a la conexión de las determinaciones de las mismas entre sí, como causas y efectos. Así tendría que ocurrir, de hecho, si el entendimiento puro pudiera referirse inmediatamente a los objetos y si el espacio y el tiempo fueran determinaciones de las cosas mismas. Pero si no son más que intuiciones sensibles en las que determinamos todos los objetos como simples fenómenos, entonces la forma de la intuición precede (como propiedad subjetiva de la sensibilidad) a toda materia

(a las sensaciones) y, consiguientemente, el espacio y el tiempo son anteriores a todos los datos de la experiencia. Es, por el contrario, esa forma de la intuición la que hace posible la experiencia. El filósofo intelectualista no podía tolerar que la forma debiera preceder a las cosas mismas y determinar su posibilidad. Era ésta una postura perfectamente coherente partiendo del supuesto de que nosotros intuimos las cosas tal como son (si bien en una representación confusa). Ahora
bien, si tenemos en cuenta que la intuición sensible constituye A 268
una condición subjetiva muy especial en la que se basa *a* B 324
priori toda percepción, como forma originaria de ésta, resulta que la forma viene dada por sí misma y, lejos de que la materia (o las cosas mismas que se manifiestan) deba servir de base (tal como debería afirmarse desde el punto de vista de los simples conceptos), la posibilidad de esta materia supone, por el contrario, una intuición formal (espacio y tiempo) previamente dada.

OBSERVACIÓN SOBRE LA ANFIBOLOGÍA DE LOS CONCEPTOS DE REFLEXIÓN

Permítaseme llamar *lugar trascendental* al sitio que asignamos a un concepto en la sensibilidad o en el entendimiento puro. De este modo, la estimación del sitio correspondiente a cada concepto según la diferencia de su uso, al igual que la manera de determinar este lugar, según reglas, para todos los conceptos, sería la *tópica trascendental*. Esta doctrina sería una sólida defensa frente al empleo subrepticio del entendimiento puro y frente a las ilusiones derivadas de tal empleo, ya que distinguiría siempre a qué facultad cognoscitiva pertenecen propiamente los conceptos. Podemos denominar *lugar lógico* a todo concepto, a todo título, que incluya muchos conocimientos. En esto se basa la *tópica lógica* de Aristóteles, de la que podrían servirse los maestros y los oradores para buscar en
ciertos títulos del pensamiento lo más apropiado para el tema A 269
de que se trate y para sutilizar o hablar ampulosamente sobre B 325
él con apariencias de rigor.

La tópica trascendental, en cambio, no contiene otra cosa que los cuatro mencionados títulos de toda comparación y distinción. Estos títulos se diferencian de las categorías por el hecho de que a través de ellos no se presenta el objeto según aquello que constituye el concepto de tal objeto (magni-

tud, realidad...), sino que sólo se presenta, en toda su diversidad, la comparación de las representaciones que precede al concepto de cosas. Pero esta comparación requiere primeramente una reflexión, es decir, requiere que se determine el lugar al que corresponden las representaciones de las cosas que se comparan, señalándose si es el entendimiento puro el que las piensa o bien es la sensibilidad la que las suministra en el fenómeno.

Los conceptos pueden ser comparados desde un punto de vista lógico, sin atender al lugar al que corresponden sus objetos, es decir, prescindiendo de que éstos sean númenos para el entendimiento o Fenómenos para la sensibilidad. Pero si con dichos conceptos queremos llegar a los objetos, necesitamos primero una reflexión trascendental que determine de qué facultad cognoscitiva han de ser objetos, si del entendimiento puro o de la sensibilidad. Si omito esta reflexión, usaré esos conceptos con una notable falta de seguridad y
B 326 A 270 se originarán supuestos principios sintéticos que la razón crítica no puede reconocer, principios cuya única base reside en una anfibología trascendental, es decir, en la confusión del objeto del entendimiento puro con el fenómeno.

A falta de esta tópica trascendental y, consiguientemente, engañado por la anfibología de los conceptos de reflexión, construyó el conocido Leibniz un *sistema intelectual del mundo,* o, mejor dicho, creyó conocer la naturaleza interna de las cosas comparando los objetos todos sólo con el entendimiento y con los conceptos formales y aislados de su pensamiento. Nuestra tabla de los conceptos de reflexión posee la inesperada ventaja de poner ante nuestros ojos lo distintivo del sistema de Leibniz en todas sus partes, a la vez que nos revela el motivo fundamental de ese peculiar modo de pensar, que no se basa más que en un malentendido. Leibniz se limitó a comparar entre sí todas las cosas por medio de conceptos. Naturalmente, descubrió que no había más diferencias que aquéllas por medio de las cuales el entendimiento distingue sus conceptos unos de otros. No consideró como originarias las condiciones de la intuición sensible, las cuales conllevan sus propias diferencias. La razón de no hacerlo se hallaba en que él tenía la sensibilidad por un tipo de representación confusa, no por una especial fuente de representaciones. El fenómeno era para él la representación *de la cosa en sí misma,* si bien distinta, por su forma lógica del conocimiento obtenido

por medio del entendimiento, ya que el fenómeno, dada su ordinaria falta de división[1], introduce cierta mezcla de repre- A 271 B 327
sentaciones concomitantes en el concepto de la cosa, mezcla que el entendimiento sabe separar. En una palabra: Leibniz *intelectualizó* los fenómenos, al igual que Locke *sensificó* todos los conceptos del entendimiento de acuerdo con un sistema *noogónico* (si se me permite servirme de estos términos), es decir, no los consideró más que como conceptos de reflexión empíricos o aislados. En vez de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes de representaciones que, si bien son completamente distintas, sólo cuando actúan *conjuntamente* pueden juzgar con validez objetiva, cada uno de esos dos grandes hombres se atuvo tan sólo a una de las dos fuentes, a aquella que, en su opinión, se refería inmediatamente a las cosas en sí mismas, mientras que la otra fuente no haría[2] otra cosa que confundir las representaciones de la primera, o bien ordenarlas.

En consecuencia, Leibniz sólo comparó entre sí los objetos de los sentidos en el entendimiento, considerándolos como cosas en general. *En primer lugar,* los comparó en el sentido de si el entendimiento debe juzgarlos idénticos o diferentes. Como sólo tenía a la vista los conceptos de esos objetos, no sus lugares en la intuición, que es donde los objetos pueden darse; como, por otra parte, dejó totalmente de lado el lugar trascendental de esos conceptos (si el objeto debe ser contado entre los fenómenos o entre las cosas en sí mismas), el resultado no podía ser otro que el de extender a los objetos de los A 272
sentidos (*mundus phaenomenon*) su principio de los indiscernibles, B 328
que sólo tiene validez respecto de los conceptos de cosas en general, y el de creer que había suministrado así un considerable avance en el conocimiento de la naturaleza. Si conozco una gota de agua como cosa en sí misma según todas sus determinaciones, no puedo, claro está, admitir que una gota sea distinta de la otra, teniendo en cuenta que el concepto entero de la primera es idéntico al de la segunda. Si, en cambio, la gota es un fenómeno en el espacio, entonces no sólo tiene su lugar en el entendimiento (bajo conceptos), sino en la intuición sensible externa (en el espacio), donde los lugares físicos son totalmente indiferentes en relación con las determi-

[1] *Zergliederung*
[2] Leyendo, con Görland, *tate,* en vez de *tat* (N. del T.)

naciones internas de las cosas. Un lugar $= b$ puede contener una cosa que sea perfectamente semejante e igual a otra que ocupa el lugar $= a$, exactamente del mismo modo que si la primera cosa fuese muy distinta de la segunda. La diferencia de lugares, sin más condiciones, hace que la pluralidad y diferencia de los objetos en cuanto fenómenos no sólo sea posible por sí sola, sino incluso necesaria. Así, pues, esa aparente ley no es una ley de la naturaleza. No es más que una regla analítica de la comparación de las cosas por medio de simples conceptos.

En segundo lugar, el principio según el cual las realidades (como meras afirmaciones) nunca se oponen lógicamente unas
A 273 a otras es una proposición enteramente verdadera acerca de
B 329 la relación de los conceptos, pero no tiene el menor significado ni respecto de la naturaleza ni respecto de cosa alguna en sí misma (de ésta no tenemos ningún concepto). En efecto, la oposición real se encuentra en todas las partes donde $A - B = O$, es decir, donde tenemos dos cosas ligadas en un sujeto, una de las cuales elimina el efecto de la otra. De ello tenemos un ejemplo permanente en los obstáculos y en las reacciones que se producen en la naturaleza y que, sin embargo, por estar basados en fuerzas, deben llamarse *realitates phaenomena*. La mecánica general puede incluso precisar en una regla *a priori* la condición empírica de esa oposición, ya que tiene en cuenta la contraposición de las direcciones. Tal condición empírica es totalmente ignorada por el concepto trascendental de la realidad. Aunque el señor von Leibniz no anunció dicha proposición con la pompa de un nuevo principio, sí se sirvió de él para formular nuevas afirmaciones, y sus sucesores lo introdujeron en el sistema leibnizio-wolfiano. De acuerdo con ese principio, todos los males, por ejemplo, son simples consecuencias de las limitaciones de las criaturas, es decir, negaciones, ya que éstas son lo único que se opone a la realidad (lo cual es efectivamente así en el mero concepto de la cosa en general, pero no en las cosas en cuanto fenómenos). De igual forma, los defensores del principio no sólo creen posible,
B 330 sino incluso natural, unir toda realidad en un ser, sin temor
A 274 a oposición alguna, ya que no conocen otra que la de contradicción (por la cual se elimina el mismo concepto de la cosa), ignorando la de anulación recíproca[1], en la que un motivo

[1] *wechselseitigen Abbruchs*

real elimina el efecto del otro. Sólo en la sensibilidad encontramos las condiciones para representarnos esta última oposición.

En tercer lugar, el único fundamento de la monadología de Leibniz reside en que este filósofo sólo refirió al entendimiento la diferencia entre lo interior sólo y lo exterior. Las sustancias en general deben poseer algo *interior,* algo exento de todas las relaciones externas y, consiguientemente, exento de composición. Lo simple es, pues, el fundamento de lo interior de las cosas en sí mismas. Pero lo interior de su estado no puede consistir en el lugar, la figura, el contacto o el movimiento (determinaciones todas ellas que constituyen relaciones externas). En consecuencia, no podemos asignar a las sustancias otro estado interno que aquel mediante el cual nosotros mismos determinamos interiormente nuestro sentido, a saber, el *estado de las representaciones.* Así fue como quedaron perfiladas las mónadas, que deben constituir la materia básica del universo entero, pero cuya fuerza activa no consiste más que en representaciones, una fuerza en virtud de la cual sólo son realmente activas dentro de sí mismas.

Esta es precisamente la razón de que su principio de la posible *comunidad de las sustancias* entre sí tuviera que ser una *armonía preestablecida.* No podía ser un influjo físico. En B 331
efecto, dado que todo es meramente interior, es decir, está A 275
ocupado con sus propias representaciones, el estado de las representaciones de una sustancia no podía tener ninguna conexión efectiva con el de la otra. Tenía que haber alguna tercera causa que influyera en todas y que hiciera corresponder sus estados respectivos, no por medio de una intervención ocasional y practicada en cada caso particular (*systema assistentiae*), sino mediante la unidad de la idea de una causa válida para todas. Desde esta idea deben obtener todas las sustancias su existencia y su permanencia y, consiguientemente, también su correspondencia recíproca de acuerdo con leyes universales.

En cuarto lugar, la famosa *teoría* leibniziana del tiempo y del espacio, teoría en la que intelectualizó estas formas de la sensibilidad, no tuvo otro origen que ese mismo espejismo de la reflexión trascendental. En el caso de que quiera representarme relaciones externas de las cosas por medio del simple entendimiento, sólo podré hacerlo mediante el concepto de su acción recíproca, y si tengo que ligar un estado con otro estado de la misma cosa, sólo podré realizarlo en el orden de los fundamentos y de las consecuencias. Leibniz concibió,

pues, el espacio como cierto orden en la comunidad de las sustancias y el tiempo como la serie dinámica de sus estados.
B 332 A 276 Lo que uno y otro parecen tener en sí de peculiar e independiente de las cosas lo atribuyó a la *confusión* de sus conceptos, la cual hace [1] que lo que es una simple forma de relaciones dinámicas, sea considerado como una intuición que subsiste por sí y que precede a las cosas mismas. Espacio y tiempo se convirtieron, pues, en la forma inteligible de la conexión de las cosas (sustancias y sus estados) en sí mismas. Las cosas se convirtieron en sustancias inteligibles (*substantiae noumena*). A pesar de todo, Leibniz quería que estos conceptos fueran tenidos por fenómenos, ya que él no asignaba a la sensibilidad ninguna clase de intuición, sino que buscaba todas las representaciones en el entendimiento, incluso la representación empírica de los objetos. No concedió a los sentidos más que el despreciable papel de confundir y deformar las representaciones del entendimiento.

Pero incluso suponiendo que pudiéramos, por medio del entendimiento puro, afirmar sintéticamente algo *acerca de las cosas en sí mismas* (lo que es, sin embargo, imposible), ello no podría referirse [2] de ningún modo a los fenómenos, los cuales no representan cosas en sí mismas. En tal caso, sólo tendré que comparar mis conceptos en la reflexión trascendental bajo la condición de la sensibilidad, con lo cual espacio y tiempo no serán determinaciones de las cosas en sí, sino
A 277 de los fenómenos. Lo que sean las cosas en sí mismas no
B 333 lo sé, ni necesito saberlo, ya que no se me puede presentar una cosa más que en el fenómeno.

Del mismo modo procedo también con los restantes conceptos de reflexión. La materia es *substantia phaenomenon*. Lo que le corresponda interiormente lo busco en todas partes del espacio que ocupa y en todos los efectos que ocasiona y que, naturalmente, sólo pueden ser fenómenos de los sentidos externos. No poseo, pues, nada que sea absolutamente interior, sino sólo algo comparativamente interior, algo que consta, a su vez, de relaciones exteriores. De todos modos, lo absolutamente interior de la materia tampoco es, desde el punto de vista del entendimiento, más que una quimera. En efecto, la materia nunca es objeto del entendimiento puro. El objeto

[1] Leyendo, con Vorländer, *macht*, en vez de *machte* (N. del T.)
[2] Leyendo, con Valentiner, *bezogen*, en lugar de *gezogen* (N. del T.)

trascendental que pueda motivar el fenómeno que llamamos materia es un simple algo del que no comprenderíamos lo que es ni siquiera en el caso de que alguien pudiera decírnoslo En efecto, no somos capaces de entender sino lo que conlleva en la intuición algo que corresponda a nuestras palabras. Si las quejas acerca de que *no conocemos en absoluto lo interior de las cosas* han de significar que no comprendemos, por medio del entendimiento puro, qué sean en sí las cosas que se nos manifiestan, entonces carecen de toda justificación y sensatez. La razón reside en que esas quejas pretenden que conozcamos cosas sin los sentidos, es decir, que las intuyamos y, consiguientemente, que tengamos una facultad cognoscitiva distinta de A 278
la humana, distinta no sólo por el grado, sino incluso por la B 334
intuición y por la especie; pretenden, pues, que no seamos hombres, sino seres de los que ni siquiera podemos decir si son posibles y, mucho menos, cómo están constituidos. Son la observación y el análisis de los fenómenos los que penetran en el interior de la naturaleza, sin que podamos saber hasta dónde puede llegar tal penetración con el tiempo. Por el contrario, las cuestiones trascendentales que desbordan la naturaleza nunca podríamos contestarlas con todos estos medios, ni aun suponiendo que se nos revelara la naturaleza entera, ya que[1] ni siquiera nos es dado observar nuestro propio psiquismo con otra intuición que la de nuestro sentido interno. En efecto, es en el psiquismo donde reside el secreto acerca del origen de nuestra sensibilidad. La referencia de ésta a un objeto, al igual que el motivo trascendental de esta unidad, se halla, indudablemente, a una profundidad excesiva como para que nosotros —que sólo nos conocemos a nosotros mismos mediante el sentido interno y, consiguientemente, en cuanto fenómenos— podamos emplear un instrumento tan inadecuado para descubrir otra cosa que nuevos fenómenos, a pesar de que bien quisiéramos investigar la causa no sensible de éstos.

Lo que convierte esta crítica de las conclusiones, extraída de los simples actos de reflexión, en algo tan extraordinariamente útil es, por una parte, que pone de manifiesto la nulidad de toda inferencia relativa a objetos que únicamente son comparados entre sí en el entendimiento y, por otra, que confirma, a la vez, lo que más hemos recalcado: que, si bien es cierto A 279 B 335

[1] B: «ya que»; A: «y»

que los fenómenos no se cuentan entre los objetos del entendimiento como cosas en sí, son ellos los únicos objetos capaces de ofrecer realidad objetiva a nuestro conocimiento, es decir, los únicos donde hay una intuición que corresponda a los conceptos.

Si sólo reflexionamos desde un punto de vista lógico, nos limitamos a comparar entre sí nuestros conceptos en el entendimiento, comprobando si ambos poseen el mismo contenido, si se contradicen o no, si algo se halla interiormente incluido en el concepto o se añade a él; comprobando, igualmente, cuál de los dos debemos considerar como dado y cuál simplemente como un modo de pensar el concepto dado. Si, en cambio, aplico esos conceptos a un objeto en general (en sentido trascendental) sin precisar si se trata de un objeto de la intuición sensible o de la intuición intelectual, entonces aparecen inmediatamente limitaciones (que impiden el ir más allá del concepto) que desvirtúan todo uso empírico de tales conceptos[1], que demuestran, por ello mismo, que la representación de un objeto como cosa en general, no sólo es *insuficiente,* sino que, en el caso de no determinarla sensiblemente y de tomarla independientemente de la condición empírica, es en sí misma *contradictoria;* demuestran, por tanto, que o bien hay que hacer abstracción de todo objeto (como ocurre en la lógica), o bien que, si aceptamos uno, debemos concebirlo bajo las condiciones de la intuición sensible. Consiguientemente, lo inteligible exigiría una intuición muy especial —una
B 336 intuición que no poseemos— sin la cual no es nada *para*
A 280 *nosotros.* Por otra parte, los fenómenos no pueden tampoco ser objetos en sí mismos. En efecto, si pienso cosas consideradas sólo como cosas en general, la diferencia de sus relaciones externas no crea, naturalmente, la diferencia de las cosas mismas. Al contrario, la supone. Si el concepto de una no se distingue del concepto de otra, entonces no hago más que poner una misma cosa en relaciones distintas. Además, el añadir una simple afirmación (realidad) a otra aumenta lo positivo; no le sustrae o elimina nada. Consecuentemente,

[1] El texto de Kant dice: *Einschrankungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren.* Según Vaihinger debería leerse: *Einschrankungen (nicht aus... nicht empirischen... verwehren.* La traducción quedaría entonces así: «limitaciones (que impiden el ir más allá del concepto) que prohiben todo uso no empírico de tales conceptos». (N. del T.)

lo real en las cosas en general no puede hallarse en oposición consigo mismo. Etcétera.

Según se ha puesto de manifiesto, los conceptos de reflexión poseen, en virtud de cierta interpretación errónea, una influencia tal sobre el uso del entendimiento, que han sido incluso capaces de llevar a uno de los filósofos más sagaces a un supuesto sistema de conocimiento intelectual donde se intenta determinar los objetos sin ayuda de los sentidos. Precisamente por ello, el revelar la causa que origina la anfibología de esos conceptos, los cuales dan, a su vez, lugar a falsos principios, es de gran utilidad con vistas a determinar y establecer con seguridad los límites del entendimiento.

Se debe decir que lo que conviene en general a un B 337
concepto o lo contradice, conviene igualmente a, o se halla A 281
en contradicción con, todo el contenido particular de ese mismo concepto (*dictum de omni et nullo*). Pero sería absurdo modificar este principio de modo que se formulara así: lo que no está contenido en un concepto general no lo está tampoco en los particulares incluidos por él. En efecto, si estos últimos son particulares, lo son precisamente por contener más de lo pensado en el concepto general. Sin embargo, todo el sistema intelectual de Leibniz está, de hecho, edificado sobre el principio en este último sentido. El sistema cae, pues, al caer el principio y, juntamente con él, toda la ambigüedad que origina en el uso del entendimiento.

El principio de los indiscernibles se basaba en realidad en el supuesto de que, si no hay cierta diferencia en el concepto de una cosa en general, tampoco la habrá en las cosas mismas; de que, consiguientemente, todas las cosas que no se distinguen ya en su concepto (por su cualidad o su cantidad) son completamente idénticas (*numero eadem*). Ahora bien, dado que en el mero concepto de una cosa se hace abstracción de muchas condiciones necesarias de su intuición, aquello de lo que se abstrae se convierte, en virtud de una extraña precipitación, en algo inexistente, y no se concede a la cosa sino lo conte- B 338
nido en su concepto.

El concepto de un espacio de un pie cúbico —piénselo A 282
yo todas las veces que sea y donde sea— es en sí mismo plenamente idéntico. Pero dos pies cúbicos se distinguen en

el espacio, aunque sólo por sus lugares (*numero diversa*). Estas son condiciones de la intuición en la que se da el objeto de ese concepto, condiciones que no pertenecen a éste último, sino a toda la sensibilidad. Del mismo modo, en un concepto donde no se ha enlazado algo negativo con algo afirmativo no hay oposición alguna. Uniendo conceptos meramente afirmativos no se produce ninguna supresión. Pero en la intuición sensible en la que se da realidad (movimiento, por ejemplo) encontramos condiciones (direcciones contrapuestas) de las que se había hecho abstracción en el concepto de movimiento en general y que hacen posible una oposición —no lógica, naturalmente— consistente en producir un cero partiendo de algo enteramente positivo. No se podría[1] pues, decir que todas las realidades estén en armonía por el hecho de no
B 339 A 283 haber contradicción entre sus conceptos[k]. Desde el punto de vista de los simples conceptos, lo interior es el sustrato de toda relación[2] o de las determinaciones externas. Por tanto, si hago abstracción de todas las condiciones de la intuición y me atengo sólo al concepto de una cosa en general, puedo prescindir de toda relación externa, debiendo quedar, no obstante, un concepto de aquello que no significa relación, sino simples determinaciones internas. Ahora bien, de esto parece seguirse que en cada cosa (sustancia) hay algo absolutamente interior y previo a todas las determinaciones externas, siendo lo que las hace posibles. Tal sustrato sería, pues, algo que ya no contendría en sí relaciones externas, es decir, algo *simple* (pues las cosas corporales nunca son más que relaciones, al menos en el sentido de partes unas fuera de otras). Como nosotros no conocemos otras determinaciones absolutamente internas que las de nuestro sentido interno, ese sustrato no sólo

[1] Leyendo, con Erdmann, *könnte*, en vez de *konnte* (N. del T.)

[k] Si se quiere recurrir aquí a la habitual escapatoria consistente en decir que al menos las *realitates noumena* no pueden actuar unas contra otras, debería aportarse un ejemplo de semejante realidad pura e independiente de los sentidos, con el fin de que se entendiera si esa realidad representa algo
B 339 o no representa absolutamente nada. Pero no puede presentarse ejemplo alguno que no esté tomado de la experiencia, la cual no nos ofrece más que fenómenos. Dicha escapatoria no significa, por tanto, sino esto: un concepto que sólo incluye afirmaciones, no contiene nada negativo, lo cual constituye una proposición de la que en ningún momento hemos dudado (Nota de Kant)

[2] Según Hartenstein, debería leerse *Verhältnis—*, en lugar de *Verhältnis*. La traducción sería entonces: «de todas las determinaciones relacionales o externas». (N. del T.)

sería simple, sino que incluso estaría determinado (por analogía con nuestro sentido interno) mediante *representaciones*. Es decir, todas las cosas serían, en realidad, *mónadas* o entidades simples B 340 dotadas de representaciones. Todo esto sería perfectamente correcto si las condiciones bajo las cuales se nos pueden dar objetos de la intuición externa, condiciones de las que el concepto puro hace abstracción, no fueran más allá del concepto de una cosa en general. En efecto, aquí se pone de manifiesto que A 284 un fenómeno permanente en el espacio (extensión impenetrable) puede no contener más que relaciones, sin nada absolutamente interior, y ser, no obstante, el sustrato primario de todas las percepciones. Por medio de meros conceptos no puedo, naturalmente, pensar nada exterior sin algo interior, precisamente porque los conceptos de relación presuponen cosas absolutamente dadas, sin las cuales no son posibles. En la intuición hay algo que no se halla en el mero concepto de una cosa en general y que es lo que suministra el sustrato (el cual no es en absoluto conocido por medio de conceptos), a saber, el espacio, que sólo consta —él y todo cuanto él incluye— de relaciones formales o reales. Por ello no puedo decir: dado que ninguna cosa puede, *por medio de simples conceptos,* ser representada sin algo absolutamente interior, tampoco hay ni en las cosas mismas subsumidas bajo esos conceptos ni en *su intuición* nada exterior que no tenga por base algo absolutamente interior. En efecto, si hemos prescindido de todas las condiciones de la intuición, esta claro que no nos queda en el mero concepto más que lo interior en general B 341 y la relación de sus elementos, que es la que hace posible lo exterior. Pero esta necesidad, cuya única base es la abstracción, no se produce en las cosas en cuanto dadas en la intuición A 285 con unas determinaciones que sólo expresan relaciones, sin basarse en nada interior. No se produce porque tales cosas no son cosas en sí mismas, sino meros fenómenos. Lo único que de la materia conocemos son puras relaciones: lo que llamamos determinaciones internas de ésta sólo es interior desde un punto de vista comparativo. Hay, sin embargo, algunas de esas relaciones que son independientes y permanentes, que sirven de medio a través del cual se nos da un objeto determinado. El hecho de que, al hacer abstracción de esas relaciones, no me quede nada que pensar, no elimina el concepto de una cosa en cuanto fenómeno, ni tampoco el concepto de un objeto en abstracto. Lo que sí elimina es toda posibilidad

de un objeto que sea determinable por medio de simples conceptos, es decir, la posibilidad de un númeno. Produce desconcierto oír que una cosa tiene que constar exclusivamente de relaciones. Pero tal cosa es igualmente simple fenómeno, y de ningún modo puede ser pensada a través de categorías puras. No consiste, a su vez, más que en las relaciones de algo en general con los sentidos. Del mismo modo, si comenza-
B 342 mos con simples conceptos, no podemos pensar las relaciones de las cosas en abstracto más que viendo en una de éstas la causa de las determinaciones en la otra, ya que éste es nuestro concepto de las relaciones mismas. Pero como entonces prescindimos de toda intuición, desaparece uno de los modos según los cuales pueden los elementos de lo diverso determinar-
A 286 se recíprocamente sus lugares, es decir, desaparece la forma de la sensibilidad, el espacio, a pesar de que éste precede a toda causalidad empírica.

Si entendemos por objetos meramente inteligibles las cosas pensadas [1] mediante categorías puras, sin ningún esquema de la sensibilidad, entonces son imposibles tales objetos. En efecto, la condición del uso objetivo de todos los conceptos del entendimiento es sólo la índole de nuestra intuición sensible, que es el medio a través del cual se nos dan objetos. Los conceptos carecen de referencia a un objeto si se prescinde de esa intuición. Es más, incluso si supusiéramos una clase de intuición distinta de la sensitiva que poseemos, nuestras funciones del pensar no tendrían significación alguna en relación con ella. Si, por el contrario, sólo entendemos por objetos inteligibles los que son propios de una intuición no sensible —a los que, naturalmente, no son aplicables nuestras categorías— y de los que, consiguientemente, no podemos tener conocimiento alguno (ni intuición ni concepto), entonces hay que admitir númenos en el sentido puramente negativo. Estos no indican, en efecto, más que lo siguiente: nuestro
B 343 modo de intuir no alcanza a todas las cosas, sino sólo a objetos de nuestros sentidos y, consiguientemente, se halla limitada su validez objetiva, dejando así la puerta abierta a otro tipo de intuición y, por ello mismo, a cosas en cuanto objetos de ella. Pero en este caso, es problemático el concepto de númeno, es decir, consiste en la representación de una cosa

[1] Kant, *Nachträge zur Kritik*, CL: «pensadas por nosotros» (N. del T.)

cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar, ya que A 287
no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de conceptos que las categorías, y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles. No podemos, pues, ampliar positivamente el campo de los objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad, ni aceptar, además de los fenómenos, objetos del pensamiento puro, esto es, númenos, ya que tales objetos carecen de una significación positiva y especificable. En efecto, debemos confesar que las categorías no bastan, por sí solas, para el conocimiento de las cosas en sí mismas: sin los datos de la sensibilidad, serían simples formas subjetivas de la unidad del entendimiento, pero carentes de objeto. Aunque el pensamiento no es en sí mismo producto de los sentidos ni se halla, por tanto, limitado por ellos, tampoco posee inmediatamente un uso propio y puro, sin ayuda de la sensibilidad, ya que, de ser así, carecería de objeto. Tampoco podemos llamar númeno a tal *objeto,* ya que el primero significa precisamente el concepto problemático de un objeto
para una intuición completamente distinta de la nuestra y B 344
para un entendimiento también distinto del que poseemos. El númeno es, pues, un problema en sí mismo. El concepto de númeno no es, por tanto, el concepto de un objeto, sino el problema —inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad— de saber si no puede haber objetos completamen-
te independientes de esa intuición. Es ésta una cuestión cuya A 288
respuesta sólo puede ser indeterminada, a saber: dado que la intuición sensible no llega indistintamente a todas las cosas, queda sitio para objetos diferentes y más numerosos. Consiguientemente, no se niegan éstos de modo definitivo, pero, a falta de un concepto determinado (puesto que ninguna categoría se adecua a ellos), tampoco pueden ser afirmados como objetos de nuestro entendimiento.

Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (ya que estos conceptos requieren siempre formas sensibles en las cuales determinan un objeto); concibe, pues,

un objeto, sin saber si se halla en nosotros o fuera de nosotros,
B 345 si queda suprimido al suprimirse la sensibilidad o si seguiría existiendo una vez desaparecida ésta. Si queremos llamar númeno a este objeto por no ser sensible su representación, somos muy libres de hacerlo. Pero, como no podemos aplicarle ninguno[1] de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación sigue estando vacía para nosotros. No sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y
A 289 para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro.

Así, pues, la crítica de este entendimiento puro no nos permite establecer un nuevo campo de objetos, además de los que se le puedan presentar como fenómenos, ni tampoco adentrarnos en mundos inteligibles, ni siquiera en el concepto de éstos. El error que más obviamente conduce a estas extralimitaciones —error que podemos, en todo caso, disculpar, aunque no justificar— reside en que el entendimiento sea usado[2], en contra de su determinación, trascendentalmente, y en que los objetos, esto es, las intuiciones posibles, tengan que regirse por conceptos y no los conceptos por intuiciones posibles (que es donde se apoya la validez objetiva de aquéllos). El que esto ocurra se debe, a su vez, a que la apercepción, y con ella el pensamiento, precede a toda posible ordenación determinada de las representaciones. Pensamos, pues, algo en
B 346 general y, por una parte, lo determinamos sensiblemente, pero, por otra, distinguimos el objeto general representado en abstracto y ese modo de intuirlo. Nos queda entonces una manera de determinar el objeto empleando sólo el pensamiento, la cual nos parece, a pesar de ser una simple forma lógica carente de contenido, una manera de existir el objeto en sí (númeno), prescindiendo de la intuición, que se halla limitada a nuestros sentidos.

A 290 Antes de abandonar la analítica trascendental, tenemos que añadir todavía algo que, si bien carece en sí mismo de especial importancia, podría considerarse necesario para completar el sistema. El concepto supremo con el que suele empezar

[1] Leyendo, con Erdmann, *keinen*, en vez de *keine* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *gemacht wird*, en lugar de *gemacht* (N. del T.)

una filosofía trascendental es, normalmente, la división en lo posible y lo imposible. Ahora bien, dado que toda división presupone un concepto dividido, debe señalarse todavía otro concepto superior, que es el de un objeto en general (tomado en sentido problemático, sin decidir si es algo o nada). Como las categorías constituyen los únicos conceptos que se refieren a objetos en general, la distinción acerca de si un objeto es algo o nada procederá según el orden y la indicación de las mismas.

1. A los conceptos de todo, mucho y uno se opone B 347
el que lo suprime todo, es decir, *ninguno*. Así, el objeto de un concepto al que no corresponde ninguna intuición precisable es igual a nada. En otras palabras, es un concepto sin objeto, como los númenos, que no pueden ser contados entre las posibilidades, aunque tampoco por ello hayan de ser considerados imposibles (*ens rationis*), o como ciertas fuerzas básicas nuevas, que, si bien se conciben sin contradicción, A 291
son pensadas sin un ejemplo extraído de la experiencia y, consiguientemente, no deben incluirse entre las posibilidades.

2. Realidad es *algo*, negación es *nada*, es decir, consiste en el concepto de la falta de objeto, como la sombra, el frío (*nihil privativum*).

3. La mera forma de la intuición, sin sustancia, no es en sí misma un objeto, sino la mera condición formal de éste (en cuanto fenómeno). Tal ocurre con el espacio y el tiempo puros (*ens imaginarium*), que, si bien constituyen algo en cuanto formas de intuición, no son en sí mismos objetos intuidos.

4. El objeto de un concepto que se contradice a sí B 348
mismo es nada, ya que el concepto es nada, lo imposible, como, por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*).

Así, pues, la tabla de esta división del concepto de *nada* (ya que la paralela división del concepto de algo se desprende por sí misma) debería presentarse así:

A 292 *Nada,*

como

I

Concepto vacío sin objeto

ens rationis

II

Objeto vacío de un concepto,

nihil privativum

III

Intuición vacía sin objeto,

ens imaginarium

IV

Objeto vacío sin concepto,

nihil negativum

Se ve que el ente de razón (I) se distingue del *nihil negativum* (IV) por el hecho de que el primero no puede incluirse entre las posibilidades, ya que es sólo ficción (aunque no contradictoria), mientras que el *nihil negativum* se opone a la
B 349 posibilidad, ya que el concepto se autosuprime. Pero ambos son conceptos vacíos. El *nihil privativum* (II) y el *ens imaginarium* (III) son, en cambio, datos vacíos relativos a conceptos. Si la luz no ha sido dada a los sentidos, no podemos representarnos las tinieblas, y, si no percibimos seres extensos, somos igualmente incapaces de representarnos el espacio. En ausencia de algo real, ni la negación ni la simple forma de la intuición constituyen objetos.



LOGICA TRASCENDENTAL A 293

Segunda división

DIALECTICA TRASCENDENTAL

INTRODUCCIÓN

I

La ilusión trascendental

Antes hemos llamado a la dialéctica en general *lógica de la ilusión*. Esto no significa que sea una doctrina de la *probabilidad*, ya que ésta es verdad, si bien una verdad conocida por medio de razones insuficientes, cuyo conocimiento es, por tanto, defectuoso, pero no falaz. Consiguientemente, no debe separarse de la parte analítica de la lógica. Mucho menos se debe tomar el *fenómeno* y la *ilusión* como idénticos. En B 350
efecto, ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. Es, pues, correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, sólo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, no hay error. Tampoco lo hay en una representación de los sentidos, al A 294
no incluir juicio alguno. Ninguna potencia de la naturaleza puede, por sí sola, apartarse de sus propias leyes. Por tanto, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan. El primero porque, si

sólo actúa de acuerdo con sus leyes, el efecto (el juicio) concordará necesariamente con esas leyes. En tal concordancia consiste precisamente lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio, ni verdadero ni falso. Como no tenemos más que estas dos fuentes de conocimiento, llegamos a la conclusión de que el error sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento. A causa de tal influjo,
B 351 ocurre que los motivos subjetivos del juicio se funden con los objetivos, haciendo que éstos se aparten de su determinación[k] del mismo modo que un cuerpo en movimiento seguiría siempre, de por sí, la línea recta en la misma dirección, pero al recibir el influjo de otra fuerza en dirección distinta, se desvía en
A 295 línea curva. Para distinguir el acto propio del entendimiento respecto de la fuerza que se le añade, será, pues, necesario considerar el juicio erróneo como la diagonal de dos fuerzas que determinan el juicio en dos direcciones distintas y que describen un ángulo, por así decirlo. Será necesario descomponer el efecto compuesto en los efectos simples del entendimiento y de la sensibilidad. En los juicios puros *a priori,* esto tiene que hacerse por medio de la reflexión trascendental, a través de la cual se asigna a cada representación (como ya hemos puesto de manifiesto) su lugar en la facultad cognoscitiva que le corresponda y a través de la cual se distingue también, consiguientemente, el influjo de un factor sobre el otro[1].

Nuestra tarea presente no consiste en tratar de la ilusión empírica (la ilusión óptica, por ejemplo) con la que nos encon-
B 352 tramos en el uso empírico de reglas —que, por lo demás, son correctas— del entendimiento y a través de la cual el Juicio es desviado por influjo de la imaginación. Nos ocupamos sólo de la *ilusión trascendental,* que influye en principios cuyo uso ni siquiera se basa en la experiencia, caso en el que tendríamos al menos una piedra de toque para controlar si es correcto, sino que nos lleva, contra todas las advertencias de la crítica, más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene

B 351 [k] La sensibilidad, subordinada al entendimiento, como objeto al cual aplica aquél su función, constituye la fuente de conocimientos reales. Pero, en la medida en que ella influye sobre el acto mismo del entendimiento y en que lo determina a juzgar, constituye también el fundamento del error. (Nota de Kant)

[1] Es difícil saber exactamente a qué se refiere Kant. El texto alemán dice así: *mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.* (N. del T.)

con el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*. Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen esos límites. No entiendo por estos últimos principios el uso *trascendental* o abuso de las categorías, que es un simple error del Juicio por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro. Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*. Los principios del entendimiento puro que antes hemos mencionado sólo deben aplicarse empírica, no trascendentalmente, esto es, sobrepasando los límites de la experiencia. Un principio que elimine tales límites, que ordene incluso sobrepasarlos, se llama, en cambio, *trascendente*. Si nuestra crítica es capaz de llegar a descubrir la *ilusión* de estos presuntos principios, podremos llmar *inmanentes* a los mencionados principios del uso meramente empírico, en oposición a los trascendentes.

A 296

B 353

La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto como la atención se concentra sobre el caso de que se trate. La ilusión trascendental no cesa, en cambio, aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental (por ejemplo, la ilusión en la proposición: «Desde un punto de vista temporal, el mundo debe tener un comienzo»). La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión —favorable al entendimiento— de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una *ilusión* inevitable, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos de luz más altos que aquí. Mejor todavía: tan inevitable como que la luna le parezca al mismo astrónomo mayor a

A 297

B 354

la salida, por más que él no se deje engañar por esta ilusión.

La dialéctica trascendental se conformará, pues, con detectar la ilusión de los juicios trascendentes y con evitar, a la vez, que nos engañe. Nunca podrá lograr que desaparezca A 298 incluso (como la ilusión lógica) y deje de ser ilusión. En efecto, nos las habemos con una *ilusión natural* e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos. La dialéctica lógica sólo tiene, en cambio, que habérselas, para resolver los sofismas, con un error en la aplicación de los principios o con una ilusión artificial que los imita. Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto B 355 su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección.

II

La razón pura como sede de la ilusión trascendental

A

La razón en general

Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia A 299 de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar. Como tengo que dar ahora una explicación de esta facultad cognoscitiva superior, me encuentro en una situación algo embarazosa. Al igual que en el caso del entendimiento, hay un uso meramente formal de la misma, es decir, un uso lógico, ya que la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Pero hay también un uso real, puesto que esta facultad encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento. Hace ya mucho

que los lógicos explicaron la primera de las dos facultades como la capacidad de inferir mediatamente (a diferencia de las inferencias inmediatas, *consequentiae inmediatae*). La segunda facultad cognoscitiva, en cambio, la cual produce conceptos ella misma, no se comprende de esta forma. Pero, dado que aquí la razón se presenta dividida en facultad lógica y facultad B 356
trascendental, tenemos que buscar un superior concepto de esta fuente cognoscitiva el cual abarque los dos conceptos. De momento podemos esperar, en virtud de la analogía con los conceptos del entendimiento, que el concepto lógico nos dé también la clave del trascendental y que la tabla de funciones del primero nos proporcione igualmente el árbol genealógico de los conceptos de la razón.

En la primera parte de la lógica trascendental hemos dicho que el entendimiento es la facultad de las reglas. Aquí lo distinguiremos de la razón llamando a ésta *facultad de los principios.*

El término «principio» es ambiguo. Ordinariamente no A 300
significa más que un conocimiento susceptible de ser usado como principio, aunque no sea tal ni en sí mismo ni en su origen. Toda proposición general, incluso si es tomada de la experiencia (por inducción), puede hacer de premisa mayor en un silogismo. Pero no por ello es un principio. Los axiomas matemáticos (por ejemplo: «Entre dos puntos sólo puede haber una recta») son incluso conocimientos universales *a priori* y por eso es correcto llamarlos principios en relación con los casos subsumidos bajo los mismos. Pero no por ello puedo afirmar que conozca esa propiedad de la recta B 357
en general y en sí, por principios, sino simplemente en la intuición pura.

Consiguientemente, llamaría conocimiento por principios a aquel en el que, por medio de conceptos, conozco lo particular en lo universal. Así, todo silogismo es un modo de derivar un conocimiento partiendo de un principio. En efecto, la premisa mayor suministra siempre un concepto que hace que cuanto queda subsumido bajo la condición del mismo sea conocido a partir de él conforme a un principio. Ahora bien, dado que todo conocimiento universal puede servir de mayor en un silogismo y dado que el entendimiento ofrece esas proposiciones universales *a priori*, podemos llamar también principios a estas últimas en relación con su posible uso.

A 301 Si, en cambio, consideramos estos principios del entendimiento puro en sí mismos desde el punto de vista de su origen, no constituyen conocimientos surgidos de conceptos, ni mucho menos. En efecto, ni siquiera serían posibles *a priori* si no acudiéramos a la intuición pura (en las matemáticas) o a las condiciones de una experiencia posible en general. Que todo lo que sucede tenga una causa no podemos inferirlo del concepto de lo que sucede. Al contrario, el principio indica que sólo de lo que sucede podemos obtener un concepto empírico determinado.

El entendimiento es, pues, incapaz, a partir de conceptos, de suministrar conocimientos sintéticos, que son los que
B 358 yo denomino principios en sentido propio. No obstante, podemos llamar principios, en sentido comparativo, a todas las proposiciones universales.

Hay un antiguo deseo que tal vez llegue —quién sabe cuándo— a realizarse. Consiste en buscar, en vez de la infinita variedad de las leyes civiles, sus principios, ya que es en éstos donde puede hallarse el secreto de la llamada simplificación de la legislación. Las leyes no hacen sino limitar nuestra libertad a unas condiciones bajo las cuales ésta se armonice perfectamente consigo misma. En consecuencia, las leyes se refieren a algo que es por entero obra nuestra, algo de lo cual podemos ser la causa nosotros mismos por medio de
A 302 esos conceptos. Pretender, en cambio, saber cómo los objetos en sí mismos, cómo la naturaleza de las cosas, se hallen bajo principios y tengan que ser determinados mediante simples conceptos, constituye una exigencia, si no imposible, al menos contradictoria. Sea de ello lo que fuere (la investigación al respecto nos queda todavía por hacer) algo se desprende con claridad: que el conocimiento derivado de principios (en sí mismos) es algo completamente distinto del simple conocimiento del entendimiento. Este último conocimiento puede preceder, en forma de principio, a otros conocimientos, pero en sí mismo (en cuanto conocimiento sintético) no se basa sólo en el pensar ni contiene algo universal por conceptos.

B 359 Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos

de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento.

Este es el concepto general de la facultad de la razón tal como ha podido hacerse concebible sin ningún ejemplo (éstos vendrán en lo que sigue).

B A 303

El uso lógico de la razón

Se establece una distinción entre lo inmediatamente conocido y lo que simplemente es inferido. Que hay tres ángulos en una figura limitada por tres líneas rectas es algo que conocemos de modo inmediato. El que esos ángulos sumen dos rectos no es, en cambio, sino una inferencia. Dado que tenemos que inferir continuamente, nos habituamos a ello, y llega un momento en que ya no notamos esta distinción. A menudo consideramos como inmediato —como ocurre en el llamado engaño de los sentidos— algo que simplemente hemos inferido.
En todo razonamiento hay una proposición que sirve de base B 360
[y] otra, la conclusión, que es extraída de ella; finalmente, está la inferencia (consecuencia) en virtud de la cual la verdad de la última queda indefectiblemente ligada a la verdad de la primera. Si el juicio inferido se halla ya de tal manera en el primero, que puede derivarse de éste sin la mediación de un tercero, entonces el razonamiento se llama inmediato *(consequentia inmediata)*. Yo preferiría llamarlo inferencia del entendimiento. En cambio, si, para producir la conclusión, hace falta otro juicio, además del conocimiento que sirve de base, entonces se llama inferencia de la razón. En la proposición «Todos los hombres son mortales» tenemos ya estas proposiciones: «Algunos hombres son mortales», «Algunos mortales son hombres», «Ningún A 304
ser que sea inmortal es hombre». Estas proposiciones son, pues, consecuencias inmediatas de la primera. Por el contrario, la proposición «Todos los sabios son mortales» no se halla incluida en el juicio que nos sirve de base (ya que el concepto de sabios no interviene en él) y sólo puede ser deducida de dicho juicio mediante otro juicio intermedio.

En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla* (*major*) por medio del *entendimiento*. En segundo lugar,

subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla *(minor)*
B 361 por medio del *Juicio.* Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*) y, consiguientemente, *a priori* por medio de la *razón.* Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: *categóricos, hipotéticos* y *disyuntivos.*

Supongamos que como sucede a menudo, la conclusión se plantea como un juicio: para averiguar si fluye de juicios ya dados, es decir, de juicios a través de los cuales se piensa un objeto completamente distinto, busco en el entendimiento la aserción de esa conclusión para saber si se halla en él bajo ciertas condiciones, de acuerdo con una regla universal. Si encuentro esa condición y es posible subsumir el objeto de la
A 305 conclusión bajo la condición dada, tal conclusión es inferida de una regla *que es igualmente válida para otros objetos de conocimiento.* De ello se desprende que, al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con el fin de producir la suprema unidad de los mismos.

B 362

C

El uso puro de la razón

¿Podemos aislar la razón? ¿Sigue siendo ésta, una vez aislada, una fuente específica de conceptos y juicios que surgen exclusivamente de ella y por medio de los cuales se refiere a los objetos? ¿O es una simple facultad subalterna destinada a conferir cierta forma a unos conocimientos dados, cierta forma que se llama lógica y a través de la cual se subordinan unos a otros los conocimientos del entendimiento, por una parte, y, por otra, las reglas inferiores con respecto a otras superiores (cuya condición abarca en su esfera la condición de las primeras), en la medida en que ello pueda llevarse a cabo comparándolas entre sí? Este es el problema del que nos ocupamos ahora de modo puramente provisional. La diversidad de las reglas y la unidad de los principios es, de hecho,

una exigencia de la razón tendente a obtener una total concordancia del entendimiento consigo mismo, al igual que el entendimiento somete a conceptos la diversidad de la intuición consiguiendo así establecer una conexión dentro de tal diversi- A 306
dad[1]. Pero semejante principio, ni impone una ley a los objetos, ni contiene el fundamento de posibilidad de conocerlos y determinarlos en cuanto tales. No es más que una ley subjetiva destinada a administrar las posesiones del entendimiento y a reducir al máximo el número de sus conceptos comparándolos entre sí. Pero no por ello estamos autorizados a exigir de los objetos mismos una uniformidad que favorezca la comodi- B 363
dad y la ampliación de nuestro entendimiento ni a conceder validez objetiva a esa máxima. La cuestión, en una palabra, reside en saber si la razón en sí, es decir, la razón pura, contiene principios sintéticos *a priori* y reglas, y en qué consisten esos principios.

El procedimiento formal y lógico de la razón en los silogismos nos indica suficientemente en qué fundamento se apoyará el principio trascendental de la misma razón en el conocimiento sintético obtenido por medio de la razón pura.

En primer lugar, el silogismo no se refiere a intuiciones con objeto de someterlas[2] a reglas (como hace el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y juicios. Consiguientemente, aunque la razón pura se refiera también a objetos, no se refiere a éstos ni a su intuición de modo inmediato, sino sólo al entendimiento y a sus juicios, los cuales se dirigen ante todo a los sentidos y a su intuición con el fin de deter- A 307
minar el objeto de éstos últimos. La unidad de la razón no es, pues, la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente diferente de ésta, que es una unidad del entendimiento. El que todo cuanto sucede tenga una causa no es un principio conocido y prescrito por la razón. Es un principio que hace posible la experiencia sin tomar nada de la razón, la cual B 364
hubiese sido incapaz, sin esa referencia a la experiencia posible, por simples conceptos, de imponer semejante unidad sintética.

En segundo lugar, la razón busca en su uso lógico la condición general de su juicio (de la conclusión). El mismo silogismo no es más que un juicio obtenido mediante la subsunción de su condición bajo una regla general (mayor). Ahora

[1] Leyendo, con Erdmann, *jenes,* en vez de *jene* (N. del T.)
[2] Leyendo, con Hartenstein, *dieselben,* en lugar de *dieselbe* (N. del T.)

bien, si se tiene en cuenta que esta regla se halla, a su vez, expuesta al mismo esfuerzo de la razón y que, por tanto, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) mientras ello sea factible, se comprende que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.

Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la *razón pura* si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí —serie
A 308 que, consiguientemente, es incondicionada— se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión.

Semejante principio de la razón pura es evidentemente *sintético*, ya que, si bien lo condicionado se refiere analíticamente a alguna condición, no se refiere a lo incondicionado. De él deben salir también diferentes proposiciones sintéticas de
B 365 las que nada sabe el entendimiento puro: éste sólo tiene que ver con objetos de una experiencia posible cuyo conocimiento y cuya síntesis son siempre condicionados. Pero lo incondicionado, si realmente tiene lugar, puede ser especialmente considerado conforme a todas las determinaciones que lo distinguen de cuanto es condicionado, y por ello debe suministrar materia para algunas proposiciones sintéticas *a priori*.

Sin embargo, los principios que derivan de este principio supremo de la razón pura serán *trascendentes* en relación con todos los fenómenos, es decir, jamás podrá hacerse de él un uso empíricamente adecuado. En consecuencia, será completamente distinto de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es por completo *inmanente*, ya que poseen como único tema la posibilidad de la experiencia). Nuestro quehacer en la dialéctica trascendental que queremos ahora desarrollar desde sus fuentes, las cuales se hallan profundamente ocultas en la razón humana, consistirá en: examinar si el principio según el cual la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos o del pensamiento de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado es o no objetivamente correcto; averiguar
A 309 qué consecuencias se derivan de ello con respecto al uso empírico del entendimiento o si no existe semejante principio de la razón con validez objetiva, sino que, por el contrario, hay solamente una prescripción lógica que nos obliga, al ascender a condiciones cada vez más elevadas, a acercarnos hacia la

totalidad de las mismas, aportando así la suprema unidad de razón que nos es posible en nuestro conocimiento; esclarecer
B 366 si, debido a un malentendido, tal necesidad de la razón ha sido tomada por un principio trascendental de la razón pura que postula prematuramente en los objetos mismos esa ilimitada completud de la serie de las condiciones; averiguar, incluso en este caso, qué malentendidos y ofuscaciones se han deslizado en los silogismos, cuya mayor (tal vez una petición, más que un postulado) ha sido tomada de la razón pura, y que van elevándose desde la experiencia hacia sus condiciones. Dividiremos la dialéctica en dos partes fundamentales: la primera tratará de los *conceptos trascendentes* de la razón pura; la segunda se ocupará de los *silogismos* trascendentes y *dialécticos*.



A 310 # DIALECTICA TRASCENDENTAL

Libro Primero

LOS CONCEPTOS DE LA RAZON PURA

Sea cual sea la explicación sobre la posibilidad de los conceptos procedentes de la razón pura, se trata de conceptos inferidos, no obtenidos por simple reflexión. Los conceptos
B 367 del entendimiento son también pensados *a priori* con anterioridad a la experiencia y van destinados a ésta. Pero no contienen más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos en el sentido de que éstos han de pertenecer necesariamente a una posible conciencia empírica. Sólo mediante estos conceptos es posible conocer y determinar un objeto. Ellos son, pues, los que dan previamente materia a la inferencia. Antes de ellos no hay conceptos *a priori* de objetos, conceptos de los que ellos pudieran derivarse. Al contrario, su realidad objetiva se basa exclusivamente en que, dado que constituyen la forma intelectual de toda experiencia, siempre ha de ser posible mostrar su aplicación en ésta.

Sin embargo, la denominación «concepto de razón» muestra ya de antemano que éste no permite que se lo confine a la experiencia, pues se refiere a un conocimiento del que
A 311 todo conocimiento empírico es sólo una parte (quizá la totalidad de la experiencia posible o de su síntesis empírica); aunque ninguna experiencia real llegue plenamente a tal conocimiento, siempre pertenece a él. Los conceptos de la razón sirven para *concebir* [1], al igual que los del entendimiento sirven para *entender* [2] (las percepciones). Si tales conceptos contienen lo incondi-

[1] *begreifen*
[2] *verstehen*

cionado, se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia, pero sin ser nunca un objeto de experiencia, algo hacia lo cual se dirige la razón en sus inferencias a partir de la experiencia y a la luz de lo cual evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ello constituya B 368
jamás un miembro de la síntesis empírica. Si esos conceptos poseen, no obstante, validez objetiva, podemos llamarlos *conceptus ratiocinati* (conceptos correctamente inferidos). En caso contrario, se han deslizado gracias a una inferencia ficticia, y podemos llamarlos *conceptus ratiocinantes* (conceptos sofísticos). Pero, dado que este problema sólo puede ser resuelto en el capítulo sobre las inferencias dialécticas de la razón pura, no lo tendremos en cuenta ahora. De momento, tal como hicimos al denominar categorías a los conceptos puros del entendimiento, daremos a los conceptos de la razón pura un nuevo nombre y los llamaremos ideas trascendentales, denominación que vamos ahora a explicar y justificar.

LIBRO PRIMERO DE LA DIALECTICA TRASCENDENTAL A 312

Sección primera

LAS IDEAS EN GENERAL

A pesar de la gran riqueza de nuestras lenguas, el pensador tiene a menudo dificultades para encontrar el término que corresponde exactamente a su concepto. A falta del mismo, no puede hacerse entender adecuadamente ni frente a los otros ni frente a sí mismo. Forjar nuevas palabras es una pretensión B 369
de legislar en los idiomas, pretensión que raras veces tiene éxito. Antes de acudir a este medio desesperado, conviene examinar si no se halla ya tal concepto, juntamente con su palabra adecuada, en una lengua muerta culta. Incluso si el antiguo uso del término se hubiese vuelto algo fluctuante por descuido de sus creadores, sería mejor asegurar el significado que preferentemente poseía (aunque siga siendo dudoso si era éste exactamente el sentido que se le daba entonces) que el invalidar la propia obra por el simple hecho de hacerse incomprensible.

Por ello, si, por ejemplo, no se encuentra más que
una palabra, en una acepción ya establecida, exactamente ade-
cuada a un concepto determinado, concepto que interesa mucho
A 313 distinguir de otros afines, es aconsejable no prodigar esa palabra
ni emplearla, simplemente por variar, como sinónimo de otras,
sino conservarle cuidadosamente su significación genuina. De
lo contrario, sucede fácilmente que, una vez que no se pone
especial atención en el vocablo, sino que éste se pierde entre
una multitud de palabras de significado muy distinto, se pierde
también el pensamiento que sólo esta palabra hubiese podido
conservar.

B 370 Platón se sirvió del vocablo *idea* de tal suerte, que
es evidente que él entendió por tal algo que no sólo no es
extraído de los sentidos, sino que sobrepasa con mucho los
mismos conceptos del entendimiento, de los que se ocupó
Aristóteles, ya que nunca se halla en la experiencia algo que
concuerde con esa idea. Las ideas son para Platón arquetipos
de las cosas mismas, no simples claves, al modo de las catego-
rías, de experiencias posibles. En su opinión, surgían de la
razón suprema, desde la cual habrían llegado a la razón humana.
Pero ésta no se encuentra ya en su estado primitivo, sino
que se ve obligada a evocar trabajosamente, por medio de
la reminiscencia (que se llama filosofía), las antiguas ideas,
ya muy oscurecidas. No quiero embarcarme ahora en una
investigación literaria para dilucidar el sentido que el gran
A 314 filósofo daba a esta palabra. Me limitaré a observar que no
es raro que, comparando los pensamientos expresados por
un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario
como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que
él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar
suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba
incluso, de forma contraria a su propio objetivo.

Platón observó perfectamente que nuestra capacidad
cognoscitiva experimenta una necesidad muy superior a la
consistente en un mero deletreo de la unidad sintética de
B 371 los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia.
Observó también que nuestra razón se eleva naturalmente
hacia conocimientos tan altos, que ningún objeto ofrecido
por la experiencia puede convenirles, a pesar de lo cual estos
conocimientos no son meras ficciones, sino que poseen su
realidad objetiva.

El terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue

el de todo lo práctico[k], es decir, el de la libertad, la cual depende, a su vez, de conocimientos que son producto genuino A 315
de la razón. Quien quisiera derivar de la experiencia los conceptos de la virtud y convertir lo que, en el mejor de los casos, es un simple ejemplo de explicación imperfecta en modelo de fuente cognoscitiva (que es el modo de proceder de muchos), haría de la virtud algo ambiguo y mudable según el tiempo y las circunstancias, algo inservible para constituir una regla.
En cambio, cuando alguien es presentado a cualquier persona B 372
como modelo de virtud, esta persona sabe que sólo en su cabeza se halla el verdadero original con el que confronta el supuesto modelo y a la luz del cual emite su veredicto. Ese original es la idea de virtud, con respecto a la cual todos los posibles objetos de experiencia sirven de ejemplos (pruebas de que lo ordenado por el concepto de razón es factible hasta cierto punto), pero no de arquetipos. El que un hombre jamás actúe de forma adecuada al contenido de la idea de virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico. En efecto, sólo por medio de esta idea es posible juzgar sobre el valor moral o falta de valor. Consiguientemente, es ella la que necesariamente sirve de base a toda aproximación a la perfección moral, por muy apartados de la misma que nos tengan los obstáculos de la naturaleza humana, obstáculos cuya importancia es imposible precisar.

La *República* de Platón se ha hecho proverbial como A 316
supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada, la cual sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso. Brucker cree ridícula la afirmación del filósofo según la cual nunca regirá bien un príncipe que no participe de las ideas. De todas formas, en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero y contraproducente pretexto
de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo más en cuenta B 373
e iluminarlo (allí donde el gran filósofo nos deja desamparados) con nuevos esfuerzos. Una constitución que promueva la *mayor*

[k] Es cierto que Platón extendía también su concepto a los conocimientos especulativos cuando éstos se daban puros y totalmente *a priori*, e incluso a las matemáticas, a pesar de que esta ciencia sólo recibe su objeto en la experiencia *posible*. En este punto no puedo seguirlo, como tampoco en la deducción mística de estas ideas o en las extrapolaciones en virtud de las cuales las hipostasió, por así decirlo, si bien el lenguaje selecto que él empleaba en este terreno es muy susceptible de una interpretación más suave, de una interpretación acorde con la naturaleza de las cosas (Nota de Kant)

libertad humana de acuerdo con leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes. Para ello debe hacerse abstracción, desde el comienzo, de los obstáculos actuales, que acaso no provengan inevitablemente de la naturaleza humana, sino más bien del descuido de las ideas auténticas en la legislación. En efecto, nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una presunta experiencia contradictoria, la cual no tendría lugar de haber existido a tiempo tales
A 317 instituciones de acuerdo con ideas y de no existir, en vez de éstas, burdos conceptos —precisamente extraídos de la experiencia— que hicieran fracasar toda buena intención. Cuanto más de acuerdo con esta idea estén organizados legislación y gobierno, tanto más raros serán los castigos. Es totalmente racional, por tanto, que en una perfecta ordenación de ambas cosas no haga falta —como sostiene Platón— el menor castigo.
B 374 Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada.

Claras pruebas de procedencia ideal no sólo las ve el filósofo griego —con razón— en aquello en que la razón humana revela verdadera causalidad, donde las ideas se tornan causas eficientes (de los actos y de sus objetos), es decir, *en lo moral*, sino incluso en relación con la naturaleza misma. Una planta, un animal, la regular distribución del cosmos (y, por tanto, es presumible que también el orden natural en su totalidad) revelan claramente que sólo son posibles de
A 318 acuerdo con ideas; que, si bien ninguna criatura particular concuerda, por las condiciones singulares de su existencia, con la idea de lo más perfecto en su especie (como tampoco lo hace el hombre con la idea de humanidad, idea que él lleva incluso en el alma como arquetipo de sus acciones), tales ideas están individual, perfecta e invariablemente determi-

nadas en el entendimiento supremo, siendo las causas originarias de las cosas. Unicamente la totalidad de su conexión B 375 en el universo es plenamente adecuada a dicha idea. Si prescindimos de la exageración de sus términos, el empeño espiritual de Platón por ascender desde la consideración del cosmos físico como copia[1] hasta su conexión arquitectónica según fines, es decir, según ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido. Un mérito muy especial de Platón se halla en lo relativo a los principios de la moral, de la legislación y de la religión, donde son las ideas las que hacen posible la misma experiencia (del bien), aunque tales ideas nunca puedan ser plenamente expresadas en ella. El que este mérito no sea reconocido se debe únicamente a que se juzga desde reglas empíricas cuya validez, en cuanto principios, tuvo que ser eliminada precisamente por esas ideas. En efecto, si la experiencia nos suministra las reglas y es la fuente de la verdad en lo que afecta a la naturaleza, esta misma experiencia es (desgraciadamente), en lo que toca a las leyes morales, A 319 madre de la ilusión. Es muy reprobable el tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace* o bien limitarlas en virtud de esto último.

En lugar de estas consideraciones, cuyo pertinente desarrollo constituye, de hecho, la genuina dignidad de la filosofía, nos ocuparemos ahora de una tarea menos brillante, pero no carente de mérito, a saber, allanar y consolidar los cimientos B 376 de esos majestuosos edificios morales en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza, aunque en vano, busca tesoros escondidos. Tales pasillos dañan la firmeza del edificio. Lo que nos toca hacer ahora es, por tanto, conocer con exactitud el uso trascendental de la razón pura, sus principios y sus ideas, a fin de que podamos determinar y apreciar convenientemente el influjo de la razón pura y el valor de ésta. Sin embargo, antes de terminar esta introducción preliminar, pido a todos los que sientan interés por la filosofía (que es más proclamado que practicado) que, si están convencidos de esto y de lo que sigue, tomen bajo su tutela el término «idea» según su significado primitivo, con el fin de evitar que recaiga entre las demás expresiones con las que se designan, en descuidado desorden, toda clase de representaciones y con el fin

[1] *von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung*

de evitar que vaya en detrimento de la ciencia. No nos faltan
A 320 denominaciones adecuadas a cada clase de representación. No
necesitamos invadir el terreno de ninguna. He aquí una clasifi-
cación de las mismas: el género es la *representación* en general
(*repraesentatio*); bajo ésta se halla la representación con concien-
cia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al
B 377 sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación*
(*sensatio*); una percepción objetiva es un *conocimiento* (*cognitio*).
El conocimiento es, o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus
vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto
y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través
de una característica que puede ser común a muchas cosas.
El concepto es, o bien *empírico*, o bien *puro*. Este último,
en la medida en que no se origina sino en el entendimiento
(no en la imagen pura de la sensibilidad), se llama *noción
(notio)*. Un concepto que esté formado por nociones y que
rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto
de razón. A quien se haya acostumbrado a esta diferenciación
tiene que resultarle insoportable oír llamar idea a la representa-
ción del color rojo. Tal representación no debe llamarse siquiera
noción (concepto del entendimiento).

A 321

LIBRO PRIMERO DE LA DIALECTICA TRASCENDENTAL

Sección segunda

Las ideas trascendentales

La analítica trascendental nos ofreció un ejemplo de
cómo la mera forma lógica del conocimiento puede contener
la fuente de nuestros conceptos puros *a priori*, los cuales repre-
B 378 sentan objetos previos a toda experiencia o muestran, más
bien, la unidad sintética que hace posible un conocimiento
empírico de los objetos. La forma de los juicios (convertida
en un concepto de la síntesis de las intuiciones) originó catego-
rías que dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia.
Igualmente, podemos esperar que, si aplicamos la forma de
los silogismos a la unidad sintética de las intuiciones, bajo
la guía de las categorías, tal forma contendrá el origen de
especiales conceptos *a priori* que podemos denominar conceptos
puros de la razón o *ideas trascendentales*, las cuales determinarán,

de acuerdo con principios, el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto.

La función de la razón en sus inferencias consiste[1] en la universalidad del conocimiento conceptual[2] El mismo silogismo es un juicio que se halla determinado *a priori* en A 322
toda la extensión de su condición. La proposición «Cayo es mortal» sólo podría producirla, mediante el entendimiento, partiendo de la experiencia. Pero busco un concepto (el de «hombre», en este caso) que contenga la condición bajo la cual el predicado (aserción en general) de este juicio viene dado. Una vez que lo[3] he subsumido bajo esta condición en toda su extensión («Todos los hombres son mortales»), determino, en la forma correspondiente, el conocimiento de mi objeto («Cayo es mortal»).

Consiguientemente, una vez que, en la mayor del silogismo, hemos tomado el predicado en toda su extensión, bajo B 379
cierta condición, lo restringimos a cierto objeto en la conclusión. Esta magnitud plena de la extensión, en relación con tal condición, se llama *universalidad* (*universalitas*). A ésta corresponde en la síntesis de las intuiciones la *totalidad* (*universitas*) de las condiciones. El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.

Los conceptos de razón pura serán tantos cuantas sean A 323
las clases de relación que el entendimiento se representa por medio de las categorías. Consiguientemente, habrá que buscar: *en primer lugar,* un *incondicionado* de la síntesis *categórica* en un *sujeto; en segundo lugar,* un incondicionado de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie; en tercer lugar,* un incondicionado de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema.*

Hay, pues, otras tantas clases de silogismos, cada una de las cuales avanza hasta lo incondicionado por medio de prosilogismos: una hasta un sujeto que ya no es, a su vez,

[1] Leyendo, con Adickes, *besteht,* en vez de *bestand* (N. del T.)
[2] *Erkenntnis nach Begriffen*
[3] Leyendo, con Erdmann, *ich ihn unter,* en vez de *ich unter* (N. del T.)

B 380 predicado; otra, hasta una suposición que no supone nada más, y la tercera, hasta un agregado de los miembros de la división donde nada falta para completar la división de un concepto. Son, pues, necesarios los conceptos puros de razón— de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendentes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado. Estos conceptos trascendentales se basan, además, en la naturaleza de la razón humana, aunque, desde otro punto de vista, carezcan de un uso concreto adecuado ni posean, por tanto, más utilidad que la de llevar al entendimiento en una dirección en la que éste, al ampliar al máximo su uso, se pone en perfecta armonía consigo mismo.

A 324 Dado que hablamos aquí de la totalidad de las condiciones y de lo incondicionado como siendo un título común de todos los conceptos de razón, chocamos, una vez más, con un término del que, por una parte, no podemos prescindir, pero que, por otra, no podemos emplear con seguridad debido a la ambigüedad que conlleva después de un uso erróneo tan prolongado. La palabra *absoluto* es uno de los pocos términos que, en su significación originaria, se adecuaba a un concepto al que ninguna otra palabra del mismo idioma convenía exactamente. La pérdida de tal vocablo, o lo que es lo mismo,
B 381 su uso inestable, ha tenido que originar, consiguientemente, la pérdida del concepto mismo. Dado que la razón se ocupa mucho de este concepto, no podemos privarnos de él sin perjudicar notablemente cualquier consideración trascendental. La palabra *absoluto* se usa ahora con frecuencia para indicar simplemente que se atiende a algo en el sentido de que pertenece a una cosa *en sí misma*, algo que, en consecuencia, posee validez *intrínsecamente*. «Absolutamente posible» significaría, en esta acepción, lo que es en sí mismo (*interne*) posible, lo cual constituye, de hecho, lo *menos* que podemos decir de un objeto. Por otra parte, suele usarse también «absoluto» para indicar que algo es válido desde cualquier aspecto (ilimitadamente), como, por ejemplo, el poder absoluto. «Absolutamente posible» significaría entonces lo que es posible (en todos los sentidos) *desde cualquier aspecto*.[1], lo cual constituye lo *más* que podemos

[1] Leyendo, con Erdmann, *(in aller Absicht) in aller Beziehung*, en vez de *in aller Absicht in aller Beziehung*, que es tal vez una repetición tachada por Kant y erróneamente considerada como un subrayado (N. del T.)

decir sobre la posibilidad de una cosa. A veces encontramos A 325
juntos estos sentidos. Así, por ejemplo, lo que es intrínsecamente imposible lo es, a la vez, en todos los aspectos y, por tanto, absolutamente. Pero en la mayoría de los casos, ambos sentidos se hallan a infinita distancia uno del otro, de modo que no por ser algo posible en sí mismo podemos inferir que lo sea también en cualquier aspecto y, consiguientemente, de forma absoluta. Es más, en lo que sigue mostraré que la necesidad absoluta no siempre depende de la necesidad intrínseca y que, por tanto, no debe ser considerada equivalente a ésta última. Si lo opuesto de una cosa es intrínsecamente imposible, lo es, claro está, desde cualquier perspectiva y esa B 382
cosa es, por tanto, absolutamente necesaria. Pero no podemos inferir, en sentido inverso, que lo opuesto a lo absolutamente necesario sea intrínsecamente imposible, es decir, que la *absoluta* necesidad de las cosas sea una necesidad *intrínseca,* ya que ésta última es, en ciertos casos, una expresión completamente vacía a la que no podemos ligar ningún concepto. El concepto de necesidad de una cosa en todos los sentidos (con respecto a todo lo posible) conlleva, en cambio, muy especiales determinaciones. Teniendo en cuenta que la pérdida de un concepto de amplia aplicación en la filosofía especulativa nunca puede ser indiferente al filósofo, espero que tampoco le sea indiferente la determinación y cuidadosa conservación del término, del que el concepto depende.

Emplearé, pues, la palabra *absoluto* en este sentido más A 326
amplio, oponiéndola a lo que sólo posee validez desde un punto de vista comparativo o en un aspecto especial, ya que este último sentido se halla restringido a ciertas condiciones, mientras que el primero es válido sin restricciones.

El concepto trascendental de razón sólo se refiere a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos los aspectos. En efecto, B 383
la razón pura lo deja todo para el entendimiento, que es el que se refiere de inmediato a los objetos de la intuición o, mejor dicho, a su síntesis en la imaginación. La razón se reserva únicamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría. Podemos, pues, llamar esta unidad de los fenómenos *unidad de la razón,* al igual que podemos denominar *unidad del entendi-*

miento a la expresada por la categoría. Consiguientemente, la razón sólo se refiere al uso del entendimiento, no en el sentido de que este uso contenga el fundamento de la experiencia posible (ya que la totalidad absoluta de las condiciones no es un concepto aplicable en la experiencia, puesto que ésta nunca es incondicionada), sino para imponerle una proyección hacia cierta unidad de la que el entendimiento no posee ningún concepto, unidad que tiene como objetivo recapitular todos
A 327 los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo *absoluto*. Por ello es siempre *trascendente* el uso objetivo de los conceptos puros de razón, mientras que el de los conceptos puros del entendimiento tiene que ser, con arreglo a su naturaleza, siempre *inmanente*, ya que se limita a la simple experiencia posible.

Entiendo por «idea» un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son,
B 384 pues, *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental. Cuando se menciona una idea, se dice *muchísimo* desde el punto de vista del objeto (en cuanto objeto del entendimiento puro), pero *poquísimo* desde el punto de vista del sujeto (es decir, en relación con la realidad de ese objeto bajo condiciones empíricas), precisamente porque tal idea nunca puede darse en concreto, en cuanto concepto de un *maximum*, de modo que tenga correspondencia. Dado que
A 328 en el uso meramente especulativo de la razón esto último constituye realmente todo lo que ella persigue y dado que la aproximación a un concepto que nunca es alcanzado en la práctica equivale a un concepto completamente fallido, decimos de éste que es una *simple* idea. Así, podríamos afirmar que el todo absoluto de todos los fenómenos *es una simple idea*, pues, teniendo en cuenta que nunca podemos formarnos de él una imagen, se queda en *problema* carente de toda solución.

Por el contrario, dado que en el uso práctico del entendimiento
B 385 sólo se trata de actuar según unas reglas, la idea de la razón

práctica puede darse siempre en concreto de modo real, aunque sólo parcialmente. Es más, tal idea constituye la condición indispensable de todo uso práctico de la razón. La realización de la misma es siempre limitada y deficiente, pero dentro de límites no determinables y, por consiguiente, se halla siempre bajo el influjo del concepto de una plenitud absoluta. Según esto, la idea práctica es siempre muy fecunda y, en relación con los actos efectivos, necesaria e indispensable. La razón pura posee en ella incluso la causalidad de convertir en real lo contenido en su concepto. No podemos, pues, decir desdeñosamente que la sabiduría *sea una simple idea.* Al contrario, precisamente por ser la idea de la necesaria unidad de todos los fines posibles, debe servir, en cuanto condición originaria o, al menos restrictiva, de norma para todo lo práctico.

Aunque tengamos que afirmar que los conceptos tras- A 329
cendentales *son sólo ideas,* no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de
que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza B 386
a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón. Sobre todo esto hay que esperar posteriores aclaraciones.

De acuerdo con nuestro plan, dejamos aquí a un lado las ideas prácticas y sólo consideramos la razón en su uso especulativo, y dentro de éste, restringiendo más todavía, en su uso trascendental. Tenemos que seguir aquí el mismo camino que antes adoptamos para la deducción de las categorías, a saber, examinar la forma lógica del conocimiento de la razón y comprobar si ésta no se convierte también así en una fuente de conceptos destinados a considerar los objetos en sí mismos como determinados sintéticamente *a priori* con respecto a una u otra función de la razón.

Considerada como facultad de cierta forma lógica del A 330
conocimiento, la razón es la capacidad de inferir, esto es, de juzgar mediatamente (subsumiendo la condición de un juicio posible bajo la condición de un juicio dado). El juicio dado

es la regla universal (premisa mayor, *major*). La subsunción de la condición de otro juicio posible bajo la condición de la regla es la premisa menor (*minor*). El juicio efectivo que enuncia la aserción de la regla en el *caso subsumido* es la conclu-
B 387 sión (*conclusio*). La regla afirma, en efecto, algo universal bajo cierta condición. Entonces se verifica en un caso la condición de la regla. Consiguientemente, lo que era universalmente válido bajo aquella condición, es considerado también válido en el caso presente (el cual lleva consigo esta condición). Es fácil de ver que la razón obtiene el conocimiento a través de actos del entendimiento que constituyen una serie de condiciones. Si sólo llego a la proposición «Todos los cuerpos son alterables» partiendo del conocimiento más lejano (en el cual no se presenta todavía el concepto de cuerpo, aunque sí la condición de este concepto), según el cual todo compuesto es *alterable;* si paso desde este conocimiento a otro más cercano, el cual se halla condicionado por el primero, como: «Los cuerpos son compuestos»; si sólo desde éste paso a un tercero
A 331 que enlaza el conocimiento más lejano (alterable) con el que tengo delante, concluyendo que los cuerpos son alterables, entonces he llegado a un conocimiento (conclusión) por medio de una serie de condiciones (premisas). Ahora bien, toda serie cuyo exponente (sea del juicio categórico, sea del juicio hipotético) está dado, puede prolongarse. Consiguientemente, el mismo acto de la razón nos conduce a la *ratiocinatio polysyllogistica,* la cual [1] constituye una serie de inferencias que pueden proseguirse indefinidamente, bien sea por el lado de las condiciones
B 388 (*per prosyllogismos*), bien por el de lo condicionado (*per episyllogismos*).

Pero pronto se advierte algo respecto de la cadena o serie de los prosilogismos, esto es, de los conocimientos deducidos por el lado de los fundamentos o condiciones de un conocimiento dado; en otras palabras: se advierte que la *serie ascendente* de los silogismos tiene que guardar con la razón una relación distinta de la que guarda la *serie descendente,* esto es, el progreso de la razón, mediante epislogismos, en el terreno de lo condicionado. En efecto, dado que, en el primer caso, el conocimiento (*conclusio*) viene dado como meramente condicionado, sólo podemos acceder a él, mediante

[1] Leyendo, con Erdmann, *welche,* en vez de *welches* (N. del T.)

la razón, si suponemos que en el terreno de las condiciones están dados todos los miembros de la serie (totalidad de la cadena de premisas), pues sólo suponiéndolo es posible el presente juicio *a priori*. Por el lado de lo condicionado o de las consecuencias no pensamos, en cambio, más que una A 332
serie *en desarrollo*[1], es decir, un progreso meramente potencial, no una serie *enteramente* presupuesta o dada. Por ello, cuando consideramos un conocimiento como dado, la razón se ve obligada a suponer completa y dada en su totalidad la serie ascendente de las condiciones. Pero si, a la vez, consideramos este mismo conocimiento como condición de otros que forman B 389
una serie de consecuencias en línea descendente, la extensión que alcance la serie *a parte posteriori*, o el que sea siquiera posible su totalidad, puede ser algo perfectamente indiferente para la razón. En efecto, ésta no tiene necesidad de semejante serie para llegar a la presente conclusión, ya que esa serie queda suficientemente especificada y consolidada por sus bases *a parte priori*. Es posible que la serie de las premisas tenga, por el lado de las condiciones, un *primer* eslabón como condición suprema, o que no lo tenga y que, consiguientemente, no esté[2] limitada *a parte priori*. En todo caso, aun suponiendo[3] que nunca pudiéramos abarcar la totalidad de las condiciones, esa serie debe contenerla y ser incondicionalmente verdadera, si se pretende tener por verdadero lo condicionado que consideramos consecuencia resultante de la serie. Esta es una exigencia de una razón que determina *a priori* su conocimiento y lo proclama necesario, sea en sí mismo, caso en el que no le hace falta fundamento ninguno, sea —si se trata de un conocimiento derivado— como miembro de una serie de fundamentos la cual es, por su parte, incondicionalmente verdadera.

[1] *werdende*
[2] Añadiendo, con Hartenstein, *sei* (N. del T.)
[3] Añadiendo, con Adickes, *auch* (N. del T.)

A 333 B 390
LIBRO PRIMERO DE LA DIALECTICA TRASCENDENTAL

Sección tercera

SISTEMA DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES

No nos ocupamos aquí de una dialéctica lógica, la cual prescinde totalmente del contenido del conocimiento y se limita a poner de manifiesto la falsa ilusión en la forma de los silogismos. Nos ocupamos de la dialéctica trascendental, la cual tiene que incluir, enteramente *a priori,* el origen de ciertos conocimientos derivados de la razón pura y el de conceptos inferidos cuyo objeto no puede darse empíricamente, de conceptos que se hallan, por tanto, fuera del alcance cognoscitivo del entendimiento puro. A partir de la natural relación que ha de existir entre el uso trascendental y el uso lógico de nuestro conocimiento, tanto en inferencias como en juicios, hemos comprobado, por una parte, que no puede haber más que tres tipos de inferencias dialécticas, las cuales se refieren a las tres clases de inferencias mediante las que la razón puede obtener conocimientos desde los principios y, por otra, hemos comprobado que la tarea de la razón en todo ello consiste en remontarse desde la síntesis condicionada, a la que siempre queda obligado el entendimiento, hasta una síntesis incondicionada que él nunca puede alcanzar.

Lo universal de todas las relaciones que pueden tener
B 391 nuestras representaciones es:

1) la relación con el sujeto;
A 334 2) la relación con objetos, sea como fenómenos, sea como objetos del pensamiento en general.

Si conectamos esta subdivisión con la división anterior, toda relación que afecte a las representaciones y de la que podamos hacernos un concepto o una idea es una de estas tres:

1) con el sujeto;
2) con la variedad del objeto en el fenómeno;
3) con todas las cosas en general.

Todos los conceptos puros tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones, pero los conceptos de la razón

pura (las ideas trascendentales) tienen que ver con la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones. Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad* absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante;* la *segunda,* la *unidad* absoluta de la *serie de las condiciones del fenómeno;* la *tercera,* la *unidad* absoluta de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general.*

El sujeto pensante es el objeto de la *psicología;* el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología,* y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología.* Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma *(psychologia rationalis),* de una ciencia trascendental del mundo *(cosmologia rationalis)* y, finalmente, de un conoci- B 392
miento trascendental de Dios *(Theologia transcendentalis).* Ni A 335
siquiera el simple esbozo de cualquiera de estas ciencias procede en absoluto del entendimiento, ni aun en el caso de que éste sea asociado al supremo uso lógico de la razón, esto es, a todas las inferencias pensables con vistas a avanzar desde uno de sus objetos (fenómeno) hacia todos los otros, hasta llegar a los más remotos miembros de la síntesis empírica. Al contrario, no es más que un puro y genuino producto o problema de la razón pura.

En el siguiente capítulo expondremos de forma exhaustiva cuáles son los modos de los conceptos puros de la razón comprendidos bajo estos tres títulos de todas las ideas trascendentales. Siguen el camino trazado por las categorías. En efecto, la razón pura nunca se refiere directamente a los objetos, sino a los conceptos de éstos. De igual modo, será cuando hayamos desarrollado plenamente esta cuestión cuando quedará claro: que, si la razón debe necesariamente llegar al concepto de la unidad absoluta del *sujeto pensante,* únicamente puede hacerlo a través del uso sintético de la misma función de la que se sirve para formar el silogismo categórico; que el proceso lógico de las ideas hipotéticas conlleva necesariamente la idea[1] de lo absolutamente incondicionado en *una serie* de condiciones dadas; finalmente, que la mera forma del silogismo B 393
disyuntivo conlleva necesariamente el concepto supremo de

[1] Leyendo, con Hartenstein, *in hypothetischen Ideen die Idee vom,* en lugar de *in hypothetischen Iden die vom.* (N. del T.)

A 336 la razón, el de un *ser de todos los seres,* lo cual constituye, a primera vista, un pensamiento de lo más paradójico.

De estas ideas trascendentales no podemos realizar una *deducción objetiva* en sentido propio, al modo como la hicimos de las categorías, ya que, precisamente por ser simples ideas, no hacen en realidad referencia a un objeto que pueda dárseles como correspondiente. Pero sí podríamos efectuar una derivación[1] subjetiva de las mismas partiendo de la naturaleza de nuestra razón. Esto es lo que hemos hecho en el presente capítulo.

Es fácil de ver que la razón pura no persigue otro objetivo que el de la absoluta totalidad de la síntesis *por el lado de las condiciones* (de inherencia, de dependencia o de concurrencia) y que la absoluta completud *por el lado de lo condicionado* no es de su incumbencia. En efecto, lo único que le hace falta para presuponer toda la serie de condiciones y para ofrecérsela *a priori* al entendimiento es dicha totalidad. Una vez que tenemos una condición completamente (e incondicionalmente) dada, no hay ya necesidad de un concepto de
B 394 la razón para continuar la serie, ya que el entendimiento desciende escalonadamente, por sí solo, desde la condición a *lo condicionado.* De esta manera, las ideas trascendentales sólo sirven para *ascender* en la serie de condiciones hasta llegar a lo incondicionado, es decir, a los principios. Por lo que
A 337 toca al *descenso* hacia lo condicionado, nuestra razón hace un amplio uso lógico de las leyes del entendimiento, pero no un uso trascendental. Si nos hacemos una idea de la absoluta totalidad de semejante síntesis (del *progressus),* por ejemplo, de la serie completa de los cambios futuros en el mundo, nos hallamos ante un producto del pensamiento *(ens rationis)* concebido por simple arbitrariedad, no ante una idea que haya sido necesariamente supuesta por la razón. En efecto, la posibilidad de lo condicionado supone la totalidad de sus condiciones, pero no la de sus consecuencias. Consiguientemente, semejante concepto no constituye una idea trascendental, que es nuestro único objeto de atención ahora.

Por fin, notamos igualmente que entre las mismas ideas trascendentales se vislumbra cierta conexión y unidad. Es tan natural pasar del conocimiento de sí mismo (del alma) al

[1] Leyendo, con Mellin, *Ableitung,* en vez de *Anleitung* (N. del T.)

conocimiento del mundo y desde éste al ser originario, que parece semejante al paso lógico de la razón desde las premisas B 395
a la conclusión[k]. La posibilidad de que se oculte aquí una verdadera afinidad del mismo tipo que la existente entre el proceso lógico y el trascendental constituye igualmente una de las cuestiones cuya respuesta deberá esperar el posterior A 338
desarrollo de estas investigaciones. De momento, hemos conseguido nuestro objetivo, ya que los conceptos de la razón, B 396
que las teorías filosóficas suelen confundir con otros, sin distinguirlos siquiera convenientemente de los conceptos del entendimiento, han sido puestos a salvo de esta ambigüedad. Hemos podido señalar igualmente su origen y, por medio de éste, su número preciso, que no puede ser rebasado, y presentarlos en un conjunto sistemático. Con ello hemos indicado y delimitado un campo específico de la razón pura.

[k] La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad* e *inmortalidad*, de modo que el segundo concepto debe, si lo ligamos con el primero, conducirnos al tercero. Toda otra cosa estudiada por esta ciencia sólo le sirve de medio para llegar a estas ideas y a su realidad. No las necesita, pues, con vistas a la ciencia de la naturaleza, sino para rebasar esta última. El conocimiento de estas ideas haría depender la *teología*, la *moral* y, a través de la combinación de ambas, la *religión* —y, consiguientemente, los fines supremos de nuestra existencia—, simple y exclusivamente, de la facultad especulativa de la razón. En una exposición sistemática de esas ideas, el orden más adecuado sería el citado, por ser el orden *sintético*. En la elaboración que necesariamente debe preceder, el orden *analítico*, que invierte el anterior, será, en cambio, el más adecuado al objetivo de completar nuestro gran proyecto, ya que nosotros avanzamos desde lo que la experiencia nos ofrece inmediatamente, a saber, desde la *doctrina del alma* a la *doctrina del mundo* y de aquí al conocimiento de *Dios*. [Nota añadida por Kant en B.]



DIALECTICA TRASCENDENTAL

LIBRO SEGUNDO

LAS INFERENCIAS DIALECTICAS DE LA RAZON PURA

Por más que la simple idea trascendental haya sido producida necesariamente en la razón de acuerdo con sus leyes originarias, podemos decir que el objeto de tal idea es algo de lo que no tenemos concepto ninguno. En efecto, no es realmente posible formar un concepto intelectual[1] de un objeto que tenga que adecuarse al requisito de la razón,
A 339 es decir, un concepto susceptible de ser mostrado e intuido en una experiencia posible. Sería más exacto y menos expuesto
B 397 a los malentendidos decir que no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea, aunque sí podemos tener de él un concepto problemático.

Al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de razón se basa en que nosotros somos conducidos a tales ideas por un silogismo[2] necesario. Habrá, pues, silogismos carentes de premisas empíricas, por medio de los cuales deducimos, a partir de una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concepto, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva debido a una ilusión inevitable. Teniendo en cuenta su resultado, tales silogismos son *sofismas*,

[1] *Verstandesbegriff*

[2] La palabra que emplea Kant es *Vernunftschluß*, cuya significación es, en realidad, más amplia que la de silogismo. La traducción más precisa sería la de *inferencia mediata*. Sin embargo, la traduzco como silogismo porque las ejemplificaciones que nos ofrece Kant son casi exclusivamente formas silogísticas (N. del T.)

más que inferencias de la razón, si bien podrían llevar este último nombre en virtud de su motivación, ya que no se trata de ficciones ni de productos fortuitos, sino que han surgido de la naturaleza de la razón. Son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio de éstos puede librarse de ellos. Puede, tal vez, evitar el error a base de mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que le acosa insistentemente y que se burla de él.

Así, pues, hay solamente tres clases de silogismos dialécticos, tantas como ideas en las que desembocan sus conclusiones. En la *primera clase* parto del concepto trascendental de A 340
sujeto, que no contiene variedad, para inferir la unidad absoluta B 398
de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de este modo, ningún concepto. Esta inferencia dialéctica recibirá el nombre de *paralogismo* trascendental. La *segunda clase* de inferencias sofísticas se propone conseguir un concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general: del hecho de que poseo de la incondicionada unidad sintética de la serie un concepto que es, desde cierta perspectiva, siempre contradictorio, infiero que la unidad correcta es la opuesta, a pesar de que no poseo de ella ningún concepto. Llamaré *antinomia* de la razón pura a la situación en que se encuentra al hacer estas inferencias dialécticas. En la *tercera clase* de inferencias sofísticas, para terminar, infiero de la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se me puedan dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general. Es decir, de las cosas que no conozco por su mero concepto trascendental infiero un ser de todos los seres que me es todavía menos conocido por un concepto trascendental [1] y de cuya incondicionada necesidad soy incapaz de hacerme un concepto. Llamaré a esta inferencia dialéctica el *ideal* de la razón pura.

[1] Leyendo, de acuerdo con la 4.ª edición original, *transzendentalen*, en lugar de *transzendent*. (N. del T.)

B 341 B 399

LIBRO SEGUNDO DE LA DIALECTICA TRASCENDENTAL

CAPÍTULO I

PARALOGISMOS DE LA RAZON PURA

El paralogismo lógico es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble.

Llegamos ahora a un concepto que no consignamos antes en la lista general de conceptos trascendentales y que debe incluirse en ella, pero sin que tal inclusión la incremente en lo más mínimo o revele que algo le faltaba. El concepto o, si se prefiere, el juicio, es éste: «*Yo pienso*». Es fácil de ver que este concepto constituye el vehículo de todos los demás, incluidos, por tanto, los conceptos trascendentales; que, consiguientemente, siempre es concebido en concomitancia con éstos y que, en consecuencia, es igualmente trascenden-
B 400 tal, pero sin poder tener un título específico, puesto que tan
A 342 sólo sirve para indicar que todo pensamiento pertenece a la conciencia. De todos modos, por muy limpio que esté de elementos empíricos (de la impresión de los sentidos), sirve para distinguir dos clases de objetos derivados de la naturaleza de nuestra facultad de representación. *Yo,* en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno y recibo el nombre de alma. Lo que es objeto de los sentidos externos se llama cuerpo. Consiguientemente, el yo, en cuanto ser pensante, significa el objeto de la psicología, que puede designarse como doctrina racional del alma, si es que no pretendo saber acerca de ésta más que lo deducible, con independencia de la experiencia (que me determina más detalladamente y en concreto), del concepto «yo», que interviene en todo pensamiento.

La doctrina *racional* del alma es, efectivamente, una tarea de esta índole, ya que, de mezclarse entre los fundamentos de esta ciencia el menor elemento empírico de mi pensar o alguna especial percepción de mi estado interno, no sería

ya doctrina racional, sino doctrina *empírica*. Así, pues, nos hallamos ya ante una presunta ciencia edificada sobre la única proposición «Yo pienso», una ciencia cuyo fundamento o falta de fundamento podemos investigar aquí con toda propiedad y de acuerdo con la naturaleza de una filosofía trascendental. No hay que detenerse en la dificultad de que esta proposición, B 401
que expresa la autopercepción, incluya una experiencia interna A 343
y de que, consiguientemente, la doctrina racional del alma, edificada sobre tal proposición, nunca sea pura, sino que se halle parcialmente fundada en un principio empírico. En efecto, esta percepción no es otra cosa que la simple apercepción «Yo pienso», la cual hace incluso posibles todos los conceptos trascendentales que dicen: «Yo pienso la sustancia, la causa», etc. Pues la experiencia interna en general y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, no pueden ser consideradas, a no ser que se dé alguna diferencia especial de las mismas o alguna determinación empírica, como conocimiento empírico, sino que deben ser tenidas por conocimiento de lo empírico en general. La experiencia interna pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, investigación que es, en cualquier caso, trascendental. El menor objeto de percepción (por ejemplo, el placer o el dolor) que se añadiera a la representación general de la autoconciencia convertiría inmediatamente la psicología racional en psicología empírica.

«Yo pienso» es, consiguientemente, el único texto de la psicología racional a partir del cual debe desarrollar todo su saber. Es fácil de ver que, si este pensamiento ha de referirse a un objeto (a mí mismo), no puede contener más que predicados trascendentales de este mismo objeto, ya que el menor predicado empírico destruiría la pureza racional y la independencia de esta ciencia respecto de toda experiencia.

Sólo tendremos que seguir aquí la guía de las categorías. Ahora bien, puesto que lo primero que se nos da es el yo A 344 B 402
en cuanto sustancia pensante, no cambiaremos el orden según el cual aparecían las categorías de la tabla, pero comenzaremos por la categoría de sustancia, mediante la cual representamos una cosa en sí misma, siguiendo después la serie retrospectivamente. La tópica de la doctrina racional del alma, de la cual deriva todo lo demás que pueda contener es, pues, como sigue:

1
El alma es *sustancia*[1]

2
Desde el punto de vista de su cualidad, es *simple*

3
Desde el punto de vista de los diferentes tiempos en que existe, es numéricamente idéntica, es decir, es *unidad* (no pluralidad)

4
Está en relación con posibles objetos en el espacio[k]

A 345 B 403 Todos los conceptos de la doctrina pura del alma derivan de estos elementos por simple composición, sin reconocer en lo más mínimo otro principio. Esta sustancia, como mero objeto del sentido interno, nos da el concepto de *inmaterialidad.* Como sustancia simple, nos da el de *incorruptibilidad.* La identidad de la misma, en cuanto sustancia intelectual, nos ofrece la *personalidad,* y las tres propiedades juntas, la *espiritualidad.* La relación con los objetos en el espacio nos da el *comercio* con los cuerpos. Consiguientemente, representa la sustancia pensante en cuanto principio vital en la materia, es decir, en cuanto alma *(anima)* y fundamento de la *animalidad.* Esta última, en cuanto limitada por la espiritualidad, nos da la *inmortalidad.*

En relación con ello tenemos cuatro paralogismos de
B 404 una doctrina trascendental del alma —falsamente considerada como ciencia de la razón pura— que estudia la naturaleza de nuestro ser pensante. No podemos señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación «yo», que es simple
A 346 y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No pode-

[1] Kant, *Nachträge...* CLXI: «existe como sustancia» (N. del T.)

[k] El lector que no vea con facilidad el sentido psicológico de estas expresiones debido a su abstracción trascendental, ni por qué este último
B 403 atributo del alma pertenece a la categoría de la *existencia,* hallará su explicación y justificación suficientes en lo que sigue. Por lo demás, como disculpa por el uso de los términos latinos que, en lugar de sus equivalentes alemanes y contraviniendo el estilo de buen gusto, se han deslizado tanto en la presente sección como en el resto de la obra, debo decir que he preferido sacrificar la elegancia del lenguaje que dificultar el idioma pedagógico con el menor obstáculo de comprensión (Nota de Kant).

mos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable del mismo, ya que la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento. En efecto, si puedo decir que pienso algo, es sólo a través de ella.

Sin embargo, debe parecer extraño, ya de entrada, que, por una parte, la condición bajo la cual pienso y que constituye, consiguientemente, una propiedad de mi sujeto, deba tener también validez respecto de todo lo que piensa, y que, por otra, pretendamos basar en una proposición que es, al parecer, empírica mi juicio apodíctico y universal, a saber, que todo B 405
lo que piensa posee la naturaleza que la voz de mi autoconciencia le atribuye. La razón de ello reside en que debemos asignar *a priori* y necesariamente a todas las cosas las propiedades que constituyen las condiciones que nos permiten pensarlas. A 347
Ahora bien, la más pequeña representación que de un ser pensante pueda yo tener no procede de una experiencia externa, sino únicamente de la autoconciencia. Por tanto, tales objetos no son más que trasposiciones de esta mi conciencia a otras cosas que sólo a través de la misma son representadas como seres pensantes. Sin embargo, la proposición «Yo pienso» tan sólo es tomada aquí como problemática, no como conteniendo la percepción de una existencia (el cartesiano *cogito ergo sum*), sino según su mera posibilidad, con el fin de ver qué propiedades derivan de esta proposición tan simple con respecto a su sujeto (exista éste o no).

Si el conocimiento que de los seres pensantes en general obtenemos mediante la razón pura tuviera más fundamento que el *cogito;* si acudiéramos también a las observaciones sobre el juego de nuestros pensamientos y a las leyes naturales que debemos extraer del mismo en relación con el yo pensante, entonces surgiría una psicología empírica que sería una especie

de *fisiología* del sentido interno. Esta podría tal vez servirnos para explicar los fenómenos relativos a tal sentido, pero nunca
B 406 para desvelar aquellas propiedades que no pertenecen a la experiencia posible (como las de lo simple) ni para enseñarnos *apodícticamente* acerca de los seres pensantes en general algo concerniente a su naturaleza. Es decir, no sería una *psicología racional*.

A 348 Dado que la proposición «Yo pienso» (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento y acompaña todas las categorías como su vehículo, es claro que las conclusiones extraídas de la misma sólo pueden reflejar un uso trascendental del entendimiento, uso que excluye todo añadido empírico y de cuyo progreso no podemos, según lo dicho anteriormente, formarnos de antemano un concepto favorable. Queremos, pues, seguirlo con ojo crítico a través de todos los predicamentos de la doctrina pura del alma.

PRIMER PARALOGISMO DE LA SUSTANCIALIDAD
(según la primera edición) [1]

Sustancia es aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa.

Yo, en cuanto ser pensante, soy el *sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles, pero esta representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de otra cosa.

Consiguientemente, yo, en cuanto ser pensante (alma), soy *sustancia*.

Crítica del primer paralogismo de la psicología pura

En la parte analítica de la lógica trascendental pusimos de manifiesto que las categorías puras (entre ellas la de sustan-
A 349 cia) carecían de significación por sí solas, si no iban apoyadas por una intuición a cuya variedad podían, en cuanto funciones de la unidad sintética, ser aplicadas. Sin tal apoyo, las categorías no son más que funciones de un juicio sin contenido. Puedo

[1] Se ofrece, en primer lugar, el texto de A. El texto de B se hallará en las págs. 366-381 (N. del T.)

llamar sustancia a cualquier cosa, siempre que la distinga de los simples predicados y determinaciones de las cosas. Ahora bien, el *yo* es en nuestros pensamientos el sujeto en el que todos ellos inhieren como meras determinaciones, y ese yo no puede ser empleado como determinación de otra cosa. Así, pues, cada uno tiene necesariamente que considerarse a sí mismo como sustancia, mientras que debe considerar el pensamiento como accidente de su existencia y como determinación de su estado.

Pero ¿qué uso debo yo hacer de este concepto de sustancia? Que yo, como ser pensante, *perdure* por mí mismo, que, de modo natural, no *nazca* ni *perezca,* son propiedades que, de ningún modo, podemos deducir de tal concepto. Sin embargo, si el concepto de sustancialidad de mi sujeto pensante posee alguna utilidad, es en este sentido. De lo contrario, podría muy bien prescindir de él.

Lejos de que podamos derivar tales propiedades de la pura categoría de sustancia, ocurre, por el contrario, que tenemos que basarlas en la permanencia de un objeto dado en la experiencia, si queremos aplicar a ese objeto el concepto de sustancia de modo empíricamente válido. Ahora bien, en el caso de nuestra proposición no nos hemos apoyado en la experiencia, sino que nos hemos limitado a sacar conclusiones del concepto de la relación que todo pensar guarda con el A 350
yo en cuanto sujeto común en el que inhiere. Por más que nos esforzáramos, no lograríamos demostrar esa permanencia por medio de ninguna observación segura. En efecto, aunque el yo se halla en todos los pensamientos, la representación del mismo no va unida a la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición. Podemos, pues, advertir que tal representación interviene en todo pensamiento, pero no que haya una intuición continua y permanente en la cual los pensamientos (en cuanto variables) cambien.

De ahí se sigue que el primer silogismo de la psicología trascendental nos ofrece un conocimiento que sólo es nuevo en su pretensión, ya que hace pasar por conocimiento del sujeto real de la inherencia lo que es el sujeto lógico permanente del pensar. De ese sujeto real no tenemos, ni podemos tener, el menor conocimiento, ya que es la conciencia la que convierte las representaciones en pensamientos y es, por tanto, en ella, como sujeto trascendental, donde han de encontrarse todas nuestras percepciones. Fuera de tal significado lógico del yo,

no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos. Podemos, no obstante, admitir la proposición «El alma es sustancia» si nos resignamos a que tal concepto no nos [1] hace avanzar
A 351 lo más mínimo ni puede ofrecernos ninguna de las consecuencias habituales de la doctrina sofística del alma, por ejemplo, la perpetua duración de ésta a través de todos sus cambios e incluso al morir el hombre; si nos resignamos, por tanto, a que el concepto designe sólo una sustancia en la idea, no en la realidad.

Segundo paralogismo de la simplicidad

Una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes es *simple*.

Ahora bien, el alma, o yo pensante, es una cosa de esta índole. Por consiguiente, ...

Crítica del segundo paralogismo de la psicología trascendental

Este es el Aquiles de todas las inferencias dialécticas de la doctrina pura del alma. No se trata de un mero juego sofístico, inventado por algún dogmático con el fin de dar a sus afirmaciones una ligera verosimilitud, sino de una inferencia que parece resistir el examen más riguroso y la investigación más escrupulosa. Es como sigue. Toda sustancia *compuesta* constituye un agregado de varias sustancias, y la acción de un compuesto o de lo que le es, en cuanto tal, inherente, constituye un agregado de varios actos o accidentes que se distribuyen entre las varias sustancias. Un efecto puede muy
A 352 bien ser resultado de la concurrencia de muchas sustancias actuantes, si tal efecto es sólo exterior (como, por ejemplo, el movimiento de un cuerpo es el movimiento conjunto de todas sus partes). Pero con los pensamientos, que son accidentes internos de un ser pensante, la cuestión es distinta. En efecto, suponiendo que el compuesto pensara, cada parte del mismo incluiría una parte del pensamiento y sólo el conjunto de

[1] Leyendo, con Hartenstein, *uns*, en lugar de *unser* (N. del T.)

todas ellas nos daría el pensamiento entero. Ahora bien, esto es contradictorio, ya que, teniendo en cuenta que las representaciones (por ejemplo, cada una de las palabras de un verso) distribuidas entre distintos seres nunca constituyen un pensamiento completo (un verso), el pensamiento no puede ser inherente a un compuesto en cuanto tal. Así, pues, el pensamiento sólo es posible en una sustancia que no forme un agregado de varias sustancias, que sea, por tanto, absolutamente simple[k].

El llamado *nervus probandi* de este argumento reside en la proposición según la cual para que una multitud de representaciones forme un solo pensamiento, es necesario que estén contenidas en la absoluta unidad del sujeto pensante. Pero nadie puede probar esta proposición partiendo de *conceptos*, ya que ¿cómo iniciar semejante tarea? No podemos considerar analítica la proposición «Un pensamiento sólo puede ser efecto A 353 de la absoluta unidad del ser pensante». En efecto, la unidad del pensamiento, la cual consta de muchas representaciones, es colectiva y puede referirse, atendiendo sólo a los conceptos, tanto a la unidad colectiva de las sustancias que operan conjuntamente (igual que el movimiento de un cuerpo es el movimiento conjunto de todas sus partes) como a la unidad absoluta del sujeto. Desde la regla de la identidad, no podemos, pues, entender la necesidad de suponer una sustancia simple, en el caso de un pensamiento compuesto. Ninguna persona que comprenda el fundamento de posibilidad de las proposiciones sintéticas *a priori*, tal como antes lo expusimos, se atreverá a sostener que debamos conocer esa proposición sintética y enteramente *a priori*, por simples conceptos.

Es igualmente imposible derivar de la experiencia esa necesaria unidad del sujeto como condición de posibilidad de cada pensamiento, ya que la experiencia no nos da a conocer necesidad alguna, prescindiendo de que el concepto de unidad absoluta rebasa ampliamente su esfera. ¿De dónde tomamos, pues, esa proposición en la que se apoya todo el razonamiento [1] de la psicología?

[k] Resulta muy fácil recubrir esta prueba con la habitual corrección que le dan las escuelas. Para lo que yo pretendo me basta, sin embargo, con poner de manifiesto el simple argumento, aunque sea en forma popular. (Nota de Kant).

[1] *Vernunftschluß*

Es evidente, por una parte, que, si queremos representarnos un ser pensante, debemos situarnos en el lugar del
A 354 mismo y, consiguientemente, sustituir por el propio sujeto el objeto que se pretendía considerar (cosa que no ocurre en ninguna otra clase de investigación) y, por otra, que, si exigimos la absoluta unidad del sujeto en relación con un pensamiento, ello se debe únicamente a que, en caso contrario, no podríamos decir: «Yo pienso (la variedad contenida en una representación)». En efecto, aunque el todo del pensamiento podría dividirse y distribuirse entre varios sujetos, con el yo subjetivo no puede, en cambio, hacerse ni lo uno ni lo otro, y es este yo el que suponemos en todo pensamiento.

Así, pues, al igual que en el paralogismo anterior, lo que queda aquí como fundamento sobre el que la psicología racional pretende basar su progreso cognoscitivo, es la proposición formal de la apercepción «Yo pienso». Esta proposición no es, naturalmente, una experiencia, sino la forma de la apercepción inherente y previa a cada experiencia. Esa forma sólo debemos tomarla en relación con un conocimiento posible, *como mera condición del mismo,* pero nosotros la convertimos, equivocadamente, en condición de posibilidad de un conocimiento de objetos, a saber, en *concepto* del ser pensante en general, al no ser capaces de representarnos éste sin ponernos nosotros mismos, con la fórmula de nuestra conciencia, en el lugar de todo ser inteligente distinto.

La simplicidad de mi ser (en cuanto alma) tampoco es realmente *inferida* de la proposición «Yo pienso», sino que
A 355 se halla ya en cada pensamiento. La proposición «Soy simple» tiene que ser considerada como una inmediata expresión de la apercepción, del mismo modo que la supuesta inferencia cartesiana *cogito ergo sum* es, de hecho, tautológica, ya que el *cogito (sum cogitans)* expresa la realidad de modo inmediato. «Soy simple» no significa sino que la representación «yo» no incluye en sí la menor variedad, por una parte, y, por otra, que es unidad absoluta, aunque lógica tan sólo.

Así, pues, la conocida demostración psicológica no posee otro fundamento que la unidad indivisible de una representación la cual lo único que dirige, en relación con la persona, es el verbo. Pero es evidente que, por medio del yo que inhiere en nuestros [1] pensamientos, sólo designamos el sujeto

[1] Leyendo, con Erdmann, *den,* en lugar de *dem.* (N. del T.)

de inherencia de modo trascendental, sin advertir en él la menor propiedad y sin conocer o saber nada acerca del mismo. Significa tan sólo algo (sujeto trascendental) cuya representación tiene que ser indudablemente simple, precisamente por no determinarse nada respecto de él. En efecto, es imposible representarse una cosa de modo más simple que mediante el concepto de un mero algo. Pero la simplicidad de la representación de un sujeto no constituye automáticamente un conocimiento de la simplicidad del sujeto mismo, ya que hacemos total abstracción de sus propiedades cuando tan sólo lo designamos con el vacío término «yo» (que puedo aplicar a todo sujeto pensante).

Lo que sí es cierto es que, por medio del yo, concibo A 356
una constante unidad absoluta, aunque lógica, del sujeto (simplicidad). No lo es, en cambio, que conozca a través del mismo la simplicidad real de mi sujeto. Al igual que la proposición «Yo soy sustancia» no significaba más que la categoría pura, de la que no puedo hacer uso (empírico) en concreto, del mismo modo puedo decir que soy una sustancia simple, es decir, una sustancia cuya representación nunca contiene una síntesis de lo diverso. Pero este concepto, o también esta proposición, no nos enseña lo más mínimo en relación conmigo en cuanto objeto de la experiencia, ya que el concepto mismo de sustancia sólo se emplea como función de la síntesis, sin tener como base una intuición, es decir, sin objeto, y sólo es aplicable a nuestro conocimiento, no a algún objeto que pudiera señalarse. Hagamos una prueba sobre la presunta utilidad de la proposición.

Todo el mundo tiene que conceder que el afirmar la simplicidad de alma sólo posee valor en la medida en que me permite distinguir este sujeto respecto de toda materia y, consiguientemente, eximir al alma de la caducidad a que esa materia está siempre sometida. En el sentido más propio, era éste el uso al que apuntaba la mencionada proposición. De ahí que también se exprese así muchas veces: «El alma no es corpórea». Pues bien, si soy capaz de mostrar que, A 357
aunque se conceda validez objetiva a esta proposición cardinal de la psicología racional («Todo lo que piensa es sustancia simple»), en el sentido de mero juicio de la razón (a partir de categorías puras), no puedo emplearla en absoluto en relación con la afinidad o heterogeneidad entre alma y materia, entonces ello equivaldrá a desterrar ese pretendido conocimiento psico-

lógico al campo de las meras ideas carentes de la realidad propia del uso objetivo.

En la estética trascendental hemos demostrado de modo incuestionable que los cuerpos son simples fenómenos de nuestro sentido externo, no cosas en sí mismas. Teniéndolo en cuenta, estamos autorizados a decir que nuestro sujeto pensante no es corpóreo; es decir: dado que nos lo representamos como objeto del sentido interno no puede ser —en la medida en que piensa— un objeto de los sentidos externos, esto es, un objeto en el espacio. Ahora bien, ello equivale a decir que nunca pueden ofrecérsenos, entre los fenómenos, objetos pensantes *en cuanto tales,* o bien que no podemos intuir externamente sus pensamientos, su conciencia, sus deseos, etc., ya que todo ello corresponde al sentido interno. En realidad, parece ser igualmente éste el argumento natural y popular
A 358 descubierto, desde los tiempos más remotos, incluso por el entendimiento más común, y con el que se comenzó, ya desde entonces, a considerar las almas como seres completamente distintos de los cuerpos.

La extensión, la impenetrabilidad, la cohesión y el movimiento, en una palabra, cuanto pueden suministrarnos los sentidos externos, no son, ni contienen, pensamientos, sentimiento, inclinación o decisión, los cuales nunca constituyen objetos de la intuición externa. A pesar de ello, ese algo que sirve de base a los fenómenos externos y que afecta de tal modo a nuestro sentido, que éste obtiene las representaciones de espacio, materia, forma, etc., ese algo, digo, considerado como númeno (o mejor dicho, como objeto trascendental) podría ser, a la vez, el sujeto de los pensamientos [1], si bien no obtenemos por el modo según el cual afecta a nuestro sentido externo una intuición de las representaciones, de la voluntad, etc., sino sólo del espacio y de las determinaciones de éste. Pero ese algo no es extenso, ni impenetrable, ni compuesto, ya que todos estos predicados se refieren únicamente a la sensibilidad y a su intuición, en la medida en que nos veamos afectados por tales objetos (desconocidos, por otra parte, para nosotros). Sin embargo, estos términos no nos dan a conocer de qué objeto se trata, sino simplemente que, considerándolo como objeto en sí mismo, sin relación

[1] Erdmann interpreta: «el sujeto de los pensamientos (que le pertenecen)». (N. del T.)

con los sentidos externos, no pueden serle asignados esos A 359
predicados de los fenómenos externos. Por otro lado, los predicados del sentido interno, las representaciones y el pensamiento no se hallan en contradicción con él. Consiguientemente, incluso admitiendo la simplicidad de naturaleza del alma humana, no queda ésta suficientemente diferenciada respecto del sustrato de la materia, si la consideramos (tal como debemos hacer efectivamente) como simple fenómeno.

Si la materia fuese una cosa en sí misma, sería, en cuanto ser compuesto, enteramente distinta del alma, en cuanto entidad simple. Ahora bien, la materia es un simple fenómeno y no conocemos su sustrato por medio de ningún predicado especificable. En consecuencia, puedo suponer que tal sustrato es simple, a pesar de que su modo de afectar a nuestros sentidos produzca en nosotros la intuición de lo extenso y, por tanto, de lo compuesto. Puedo, pues, suponer igualmente que en la sustancia que, en relación con nuestro sentido externo, posee extensión, hay pensamientos susceptibles, en virtud de su propio sentido interno, de ser representados conscientemente. De este modo, lo que es corpóreo desde un punto de vista, eso mismo es, a la vez, y desde otro punto de vista, un ser pensante cuyos pensamientos no podemos intuir directamente, pero sí en sus signos en el campo fenoménico. Quedaría así eliminada la afirmación [1] de que sólo las almas (en cuanto sustancias específicas) piensan. Indicaríamos, por el contrario, como es normal, que los hombres piensan, es decir: lo que, A 360
en cuanto fenómeno externo, es extenso, eso mismo es, interiormente (en sí mismo), un sujeto no compuesto, sino simple y pensante.

Podemos, sin tolerar semejantes hipótesis, hacer la observación general siguiente: si entiendo por alma un ser pensante en sí, es ya inadecuada, de por sí, la pregunta acerca de si es o no de la misma especie que la materia (que no es una cosa en sí misma, sino un tipo de representación que tenemos). En efecto, el que una cosa en sí misma sea de distinta naturaleza que las determinaciones que sólo constituyen su estado, es algo que cae por su propio peso.

Si, en cambio, comparamos el yo pensante, no con la materia, sino con lo inteligible, lo cual sirve de fundamento a los fenómenos externos que llamamos materia, entonces,

[1] *der Ausdruck*

dado que nada sabemos de ese inteligible, tampoco podemos decir que el alma se distinga de él en ningún sentido.

Consiguientemente, la simplicidad de conciencia no constituye un conocimiento de la simplicidad de nuestro sujeto, si es que pretendemos con ello diferenciar este último de la materia en cuanto ser compuesto.

Si, en el único caso en que puedo aplicar este concepto, a saber, en la comparación de mí mismo con objetos de la experiencia externa, no me sirve para especificar lo peculiar y distintivo de la naturaleza del yo, puedo pretender conocer
A 361 que el yo pensante, el alma (nombre del objeto trascendental del sentido interno), es simple. Pero no por ello adquiere este último término un uso que se extienda a objetos reales, ni es, por tanto, capaz de ampliar lo más mínimo mi conocimiento.

Se viene abajo, en consecuencia, la psicología racional entera, juntamente con su apoyo principal. Ni aquí ni en otra parte podemos esperar que veamos progresar nuestros conocimientos por medio de simples conceptos (y, menos todavía, por medio de la forma meramente subjetiva de los conceptos, es decir, por medio de la conciencia), sin relación con la experiencia posible. En efecto, el mismo concepto fundamental de *naturaleza simple* es de tal índole, que no lo encontramos en ninguna experiencia y, consiguientemente, no hay forma de obtenerlo como objetivamente válido.

Tercer paralogismo de la personalidad

Lo que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos es persona.

Ahora bien, el alma...

Luego, el alma es persona.

Crítica del tercer paralogismo de la psicología trascendental

Si quiero conocer la identidad numérica de un objeto
A 362 externo mediante la experiencia, atenderé a lo permanente de aquel fenómeno al que, en cuanto sujeto, se refieren todos los demás como determinación y observaré su identidad en el tiempo, mientras cambian los demás fenómenos que lo determinan. Ahora bien, yo soy un objeto del sentido interno,

y todo tiempo no es más que la forma de tal sentido. Consiguientemente, refiero todas y cada una de mis determinaciones sucesivas al yo numéricamente idéntico en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mí mismo. Desde esta base, no deberíamos considerar la personalidad del alma ni siquiera como inferida, sino como una proposición enteramente idéntica de la autoconciencia en el tiempo, lo cual explica también el que posea validez *a priori*. En efecto, lo único que esta proposición afirma es que en todo el tiempo en el cual soy consciente de mí mismo, soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo, y tanto da si digo que todo este tiempo está en mí en cuanto unidad individual, como si digo que yo me encuentro, con identidad numérica, en todo este tiempo.

Consiguientemente, la identidad de la persona debe hallarse indefectiblemente en mi propia conciencia. Si me contemplo a mí mismo desde el punto de vista de otro (en cuanto objeto de su intuición externa), ese observador externo comienza por considerar*me en el tiempo,* ya que en la apercepción el tiempo, en su sentido propio, sólo se halla representado *en mí.* En consecuencia, del yo que, con plena identidad, acompaña en todo tiempo las representaciones de *mi* conciencia A 363
el observador no inferirá todavía, aunque la admita, la permanencia objetiva del propio yo. En efecto, dado que el tiempo en que me sitúa el observador no es el de mi sensibilidad, sino el de la suya, la identidad que va necesariamente ligada a mi conciencia no por ello va ligada a la suya, es decir, a la intuición externa de mi sujeto.

La identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una condición formal de mis pensamientos y de su cohesión. Pero no demuestra en absoluto la identidad numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir sosteniendo su identidad, aunque sí se pueda seguir atribuyéndole el homónimo «yo», el cual podría, en cualquier estado, incluido el que supusiera transformación del sujeto, conservar el pensamiento del sujeto precedente, así como transmitirlo al siguiente[k].

[k] Una bola elástica que choca con otra igual y que se mueve en la misma línea recta le comunica todo su movimiento y, consiguientemente, todo su estado (si sólo atendemos a las posiciones en el espacio). Supongamos ahora, por analogía con esos cuerpos, unas sustancias de las que una comunica →

A 364 Aunque la afirmación de algunas escuelas antiguas, según la cual todo *fluye* y nada es *permanente* ni duradero, no puede sostenerse tan pronto como admitimos sustancias, tampoco es desmentida por la unidad de la autoconciencia. En efecto, no podemos apreciar nosotros mismos si, en cuanto almas, somos o no permanentes, ya que sólo asignamos a nuestro yo idéntico aquello de lo que tenemos conciencia. Por ello debemos, en cualquier caso, juzgar necesariamente que somos los mismos en todo el tiempo del que poseemos conciencia. Ahora bien, no podemos dar todavía por válido este juicio desde el punto de vista de otro, ya que, al no encontrar en el alma otro fenómeno permanente que la representación del yo, la cual las acompaña y enlaza todas, nunca podemos establecer si este yo (mero pensamiento) no fluye igual que los otros pensamientos que él liga entre sí.

A 365 Llama la atención el que sea *ahora* cuando haya que demostrar la personalidad y su requisito, la permanencia, es decir, la sustancialidad del alma. En efecto, si pudiésemos suponer estas cualidades, no se seguiría todavía la continuidad de la conciencia, aunque sí la posibilidad de una conciencia continua en un sujeto permanente, lo cual cumple suficientemente los requisitos de la personalidad, ya que ésta no deja de existir automáticamente por el hecho de que su actividad se interrumpa por algún tiempo. Pero esa permanencia previa a la identidad numérica de nosotros mismos, que extraemos de la apercepción idéntica, no nos es ofrecida por ninguna cosa. Al contrario, la deducimos de tal identidad (si procediéramos correctamente, ésta debiera deducirse del concepto de sustancia, que sólo es aplicable empíricamente). Ahora bien, esta identidad de la persona no se sigue en absoluto de la identidad del yo en la conciencia de todo el tiempo en que me conozco. Por ello nos fue ya antes igualmente imposible basar en ella la sustancialidad del alma.

A 364 → sus representaciones y la conciencia de éstas a la otra. Surgiría así una serie de sustancias, la primera de las cuales transmitiría su estado y la conciencia de éste a la segunda; ésta, a su vez, su estado propio y el de la anterior a la tercera; ésta, igualmente, los estados de todas las sustancias precedentes, juntamente con la conciencia propia y la de las demás. La última sustancia sería, pues, consciente de todos los estados de las sustancias previamente cambiadas como de estados propios, ya que tales estados, juntamente con la conciencia de los mismos, le habrían sido transmitidos. A pesar de ello, esta última sustancia no habría sido la misma persona en todos esos estados. (Nota de Kant).

De cualquier forma, podemos continuar con el concepto de personalidad, tal como hemos hecho con el de sustancia y con el de lo simple (en la medida en que el primero de los tres es meramente trascendental, es decir, indica[1] la unidad de un sujeto que nos es, por lo demás, desconocido, pero en cuyas determinaciones existe una perfecta conexión mediante la apercepción). En este sentido, el concepto de personalidad nos hace falta con vistas al terreno práctico y nos basta para éste. Pero, dado que este concepto gira siempre en torno A 366
a sí mismo y no nos hace progresar en relación con ninguna cuestión que tienda a un conocimiento sintético, no podemos exhibirlo como ampliación de nuestro autoconocimiento mediante la razón pura, la cual nos ofrece, ilusoriamente, una ininterrumpida continuidad del sujeto partiendo del simple concepto del yo idéntico. Desconocemos por entero qué sea la materia en sí misma (en cuanto objeto trascendental). Sin embargo, teniendo en cuenta que es representada como algo externo, su permanencia es observable en cuanto fenómeno. Ahora bien, si quiero observar el simple yo cuando cambian todas las representaciones, otra vez me encuentro sin más correlato de la comparación que yo mismo, con todas las condiciones universales de mi conciencia. Por ello no puedo responder a las preguntas sino con tautologías, ya que concedo subrepticiamente a mi concepto y a su unidad las propiedades que me corresponden en cuanto objeto, con lo cual doy por supuesto lo que se pretendía saber.

CUARTO PARALOGISMO DE LA IDEALIDAD (DE LA RELACIÓN EXTERNA)

Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa.

Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal A 367
índole, que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas.

Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa. Tal incertidumbre es lo

[1] Añadiendo, con Görland, *besagt*. (N. del T.)

que llamo la idealidad de los fenómenos externos. La doctrina de esta idealidad se llama *idealismo*, frente al cual recibe el nombre de *dualismo* la tesis de que es posible la certeza acerca de los objetos de los sentidos externos.

Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental

Comencemos por el examen de las premisas. Podemos afirmar razonablemente que sólo aquello que está en nosotros puede ser inmediatamente percibido y que sólo mi propia existencia puede ser objeto de una simple percepción. Por tanto, la existencia de un objeto real fuera de mí (si esta última palabra es entendida en sentido intelectual) nunca se da directamente en la percepción, sino que sólo puede ser adicionalmente pensada y, consiguientemente, inferida como causa externa de tal percepción, la cual constituye una modificación del sentido interno. De ahí que Descartes tuviera razón al limitar toda percepción, entendida en el sentido más estricto, a la proposición «Yo (en cuanto ser pensante) existo». La
A 368 cosa es clara: dado que lo exterior no se halla en mí, no puedo encontrarlo en mi apercepción ni, consiguientemente, en ninguna percepción, que no es propiamente sino una determinación de la apercepción.

No puedo, pues, hablando con propiedad, percibir las cosas exteriores, sino sólo inferir su existencia desde mi percepción interna considerando ésta como efecto de algo exterior que es su causa próxima. Ahora bien, el inferir una causa determinada a partir de un efecto dado es siempre inseguro, ya que el efecto puede proceder de más de una causa. En la relación de la percepción con su causa queda, pues, siempre la duda de si esta causa es interna o externa y, por consiguiente, de si todas las llamadas percepciones externas no son un simple juego de nuestro sentido interno; de si se refieren a verdaderos objetos exteriores como causas de las mismas. La existencia de tales objetos es simplemente inferida y corre el peligro de todas las deducciones. El objeto del sentido interno (yo mismo, con todas mis representaciones) es, en cambio, percibido inmediatamente y su existencia no ofrece dudas.

Así, pues, el *idealista* no es alguien que niega la existencia de objetos exteriores de los sentidos, sino alguien que no
A 369 admite que la existencia de esos objetos sea conocida por medio de una percepción inmediata y que deduce, de este

hecho, que jamás podemos estar enteramente seguros de la existencia de esos mismos objetos en virtud de cualquier experiencia posible.

Antes de mostrar el aspecto falaz de este paralogismo, debo hacer notar la necesidad de distinguir dos clases de idealismo: el trascendental y el empírico. Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. A este idealismo se opone un *realismo trascendental* que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que se admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos.

El idealista trascendental puede, en cambio, ser un realis- A 370
ta empírico y, consiguientemente, un *dualista,* como suele decirse. Es decir, puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de sus representaciones, esto es, el *cogito, ergo sum.* En efecto, al no admitir esta materia, e incluso su posibilidad interna, sino en cuanto fenómeno que nada significa separado de nuestros sentidos, tal materia no es para él más que una clase de representaciones (intuición) que se llaman externas, no como si se refirieran a objetos *exteriores en sí mismos,* sino porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas las cosas se hallan unas fuera de otras, mientras que él mismo está en nosotros.

Desde el comienzo nos hemos pronunciado en favor de este idealismo. Con nuestra doctrina queda, pues, eliminada toda reserva relativa a aceptar, por el testimonio de nuestra

autoconciencia, la existencia de la materia y a proclamarla así demostrada, de la misma manera que la existencia de mí mismo como ser pensante. Soy, en efecto, consciente de mis representaciones. Por lo tanto, existen éstas y yo que las poseo. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son simples fenómenos, no siendo, consiguientemente, más que una clase de mis representaciones, cuyos objetos sólo son algo a través de éstas, pero no son nada separados de ellas. Existen, pues, cosas
A 371 exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia, con la simple diferencia de que la representación de mí mismo, en cuanto sujeto pensante, es únicamente referida a mi sentido interno, mientras que las representaciones que designan seres extensos son referidas también al sentido externo. Mi necesidad de inferir es tan inexistente en relación con la realidad de los objetos exteriores como en relación con la realidad del objeto de mi sentido interno (de mis pensamientos), ya que, en ambos casos, se trata tan sólo de representaciones cuya percepción inmediata (conciencia) constituye, a la vez, una suficiente prueba de su realidad.

El idealista trascendental es, pues, un realista empírico. Concede a la materia, en cuanto fenómeno, una realidad que no hay que deducir, sino que es inmediatamente percibida. El realismo trascendental, en cambio, al considerar los objetos de los sentidos externos como algo distinto de los sentidos mismos y los simples fenómenos como entidades independientes, que se hallan fuera de nosotros, se encuentra necesariamente en apuros y se ve obligado a ceder terreno al idealismo. En efecto, es evidente que, por perfecta que sea la conciencia que de la representación de esas cosas tenemos, no estamos todavía seguros, ni de lejos, de que, si la representación existe, existe también el objeto que le corresponde. En nuestro sistema,
A 372 por el contrario, estas cosas exteriores, a saber, la materia en todas sus formas y modificaciones, no son más que fenómenos, es decir, representaciones nuestras de cuya realidad poseemos conciencia inmediata.

Dado que todos los psicólogos partidarios del idealismo empírico son, hasta donde yo sé, realistas, han procedido muy consecuentemente al conceder una notable importancia a tal idealismo, tomándolo por uno de los problemas ante los cuales la razón humana no sabe qué partido tomar. En efecto, si consideramos los fenómenos como representaciones producidas

en nosotros por sus objetos en cuanto cosas en sí y exteriores a nosotros, no se concibe cómo podemos conocer su existencia de otro modo que deduciendo la causa a partir del efecto, con lo cual quedará siempre oscuro si esa causa se halla en nosotros o fuera de nosotros. Se puede conceder que la causa de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros, en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, ya que éstas no son más que fenómenos, es decir, simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental nos es desconocido, tanto en relación con la intuición interna como en relación con la externa. Pero no tratamos de él, sino del objeto empírico, el cual se llama *exterior cuando* es representado A 373 *en el espacio* e *interior cuando sólo* es representado *en su relación temporal.* Ahora bien, espacio y tiempo sólo se hallan en nosotros.

Sin embargo, la expresión «fuera de nosotros» conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma,* distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al *fenómeno* externo. Por ello, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto —entendido en el último sentido, tal como es realmente tomado por la cuestión psicológica acerca de la realidad de nuestra intuición externa—, distinguiremos los objetos *empíricamente exteriores* de los que pueden llamarse exteriores en sentido trascendental llamándolos directamente cosas que *se encuentran en el espacio.*

Espacio y tiempo son representaciones *a priori* que se hallan en nosotros como formas de nuestra intuición sensible antes de que, mediante la sensación, ningún objeto real haya determinado nuestro sentido para representarlo bajo esas relaciones sensibles. Pero ese elemento material o real, ese algo que ha de ser intuido en el espacio, presupone necesariamente una percepción. Ninguna imaginación puede inventarlo o producirlo con independencia de esta percepción, que es la que A 374 indica la realidad de algo en el espacio. La sensación es, pues, lo que designa una realidad en el espacio o en el tiempo, según se refiera a una u otra especie de intuición sensible. Una vez dada la sensación (que se llama percepción si es aplicada a un objeto en general sin determinarlo), la variedad

de ésta permite inventar en la imaginación muchos objetos que no poseen, fuera de ésta, lugar empírico alguno en el espacio o en el tiempo. Esto se halla fuera de toda duda. Tanto si tomamos las sensaciones de placer y dolor como las de los sentidos[1] externos, por ejemplo, los colores, el calor, etc., será a través de la percepción como se nos dará la materia para pensar objetos de la intuición sensible. Esta percepción representa, pues, algo real en el espacio (para limitarnos ahora a las intuiciones externas). En efecto, la percepción es, en primer lugar, la representación de la realidad, mientras que el espacio es la representación de una mera posibilidad de coexistencia. En segundo lugar, esta realidad es representada ante el sentido externo, es decir, en el espacio. En tercer lugar, el espacio mismo no es más que simple representación y, consiguientemente, lo único que puede considerarse real
A 375 en él es lo que en él es representado[k], y, a la inversa, lo que se da en él, es decir, lo representado mediante la percepción, es igualmente real. Si no lo fuera, esto es, si no se diera a través de la intuición, sería imposible imaginarlo, ya que lo real de las intuiciones no puede ser inventado *a priori*.

En consecuencia, toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio, o más exactamente, es lo real mismo y, en tal sentido, el realismo empírico está fuera de toda duda. Es decir, hay algo real en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas. El espacio mismo, con todos sus fenómenos en cuanto representaciones, se halla sólo en mí, naturalmente. Y, sin embargo, en este espacio se da, realmente y con independencia de cualquier invención, lo real o la materia de todos los objetos de la intuición externa. Es imposible, además, que se dé *en este espacio* algo *fuera de nosotros* (en sentido trascendental), ya que el espacio mismo no es nada fuera de nuestra sensibilidad. Consiguientemente, ni el más riguroso idealista puede exigir

[1] Añadiendo, con Erdmann, *Sinne*. (N. del T.)

[k] Hay que prestar atención a esta proposición, que es paradójica, pero correcta: «No hay en el espacio más que lo representado en él». En efecto, el mismo espacio es sólo representación y, consiguientemente, lo que hay en
A 375 él debe estar incluido en la representación. En el espacio no hay más que lo que en él sea efectivamente representado. La proposición, al afirmar que una cosa sólo puede existir en su representación, tiene, desde luego, que producir extrañeza. Pero lo chocante desaparece, en este caso, por no ser las cosas de que nos ocupamos cosas en sí, sino simples fenómenos, es decir, representaciones (Nota de Kant).

que demostremos que corresponde a nuestra percepción un objeto fuera de nosotros (en sentido estricto), ya que, si hubiera A 376
tal objeto, no podríamos representarlo ni intuirlo como exterior a nosotros, debido a que el hacerlo presupone ya el espacio. Pero la realidad en el espacio, en cuanto mera representación, no es otra cosa que la percepción misma. Así, pues, lo real de los fenómenos externos sólo es real en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido.

Un conocimiento de objetos derivado de la percepción puede surgir mediante el simple juego de la imaginación o mediante la experiencia. Y aquí pueden producirse, desde luego, representaciones engañosas, a las que no corresponde ningún objeto y en las que el engaño se debe unas veces a una ilusión de la fantasía (en los sueños) y otras, a un error del Juicio (en el llamado engaño de los sentidos). Para evitar la ilusión engañosa se procede según la regla siguiente: *es real lo que, de acuerdo con las reglas empíricas, se halla vinculado a una percepción.* Pero este engaño, al igual que la precaución frente a él, afecta tanto al idealismo como al dualismo, ya que sólo nos referimos ahora a la forma de la experiencia. Para refutar el idealismo empírico como actitud de errónea resistencia a aceptar la realidad objetiva de nuestras percepciones externas basta decir lo siguiente: la percepción externa demuestra inmediatamente una realidad en el espacio, el cual, A 377
si bien no es en sí mismo más que una simple forma de la representación, posee realidad objetiva en relación con todos los fenómenos externos (que no son, a su vez, más que simples representaciones); sin percepción, por otra parte, ni siquiera son posibles la invención ni el sueño, y, por tanto, en lo que se refiere a los datos de los que puede surgir la experiencia, los sentidos poseen en el espacio los objetos reales que les corresponden.

El *idealista dogmático* sería aquel que *negara* la existencia de la materia; *idealista escéptico* sería el que la *pusiera en duda* por considerarla indemostrable. La primera posición se basa en que el idealista dogmático cree hallar contradicciones en la posibilidad de la materia. De momento, no nos ocuparemos de él. La sección siguiente sobre los silogismos dialécticos presentará el conflicto interno de la razón en torno a sus conceptos relativos a la posibilidad de lo que [1] pertenece al

[1] Leyendo, con Erdmann, *Begriffe von der Möglichkeit dessen, was...*, en lugar de *Begriffe, die sich von der Möglichkeit dessen, was...* (N. del T.)

contexto[1] de la experiencia y contribuirá a hacer desvanecer esta dificultad. El idealista escéptico, en cambio, que sólo impugna el fundamento de nuestra afirmación y declara insuficiente nuestra convicción acerca de la existencia de la materia (convicción que nosotros creemos basar en la percepción), es un bienhechor de la razón humana, ya que nos obliga a abrir bien los ojos al dar el más insignificante paso en
A 378 la experiencia ordinaria y a no sumar en seguida a nuestra propiedad, como algo legítimamente adquirido, lo que tal vez obtenemos sólo de modo subrepticio. Las ventajas que estas objeciones idealistas nos reportan saltan a la vista. Nos impelen con fuerza, si no queremos embrollarnos en nuestras más ordinarias afirmaciones, a considerar todas las percepciones, sean internas o externas, como simple conciencia de lo que depende de nuestra sensibilidad. Nos impelen igualmente a no tener por cosas en sí mismas los objetos externos de tales percepciones, sino a tomarlos por meras representaciones de las que podemos, al igual que en el caso de otra cualquiera, ser inmediatamente conscientes. Estas representaciones se llaman externas por depender del sentido que llamamos externo y cuya intuición es el espacio, el cual no es, a su vez, más que un modo de representación interna en la que ciertas percepciones se enlazan entre sí.

Si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos. En efecto, nada podemos sentir fuera de nosotros, sino sólo dentro de nosotros mismos. En consecuencia, la autoconciencia no nos suministra más que nuestras propias determinaciones. El idealismo escéptico nos obliga, pues, a tomar la única escapatoria que nos queda, es decir, a refugiarnos en la idealidad de todos los fenómenos, idealidad que demostramos ya en la estética trascendental con independencia de estas consecuencias, que no podía-
A 379 mos entonces prever. Si alguien pregunta ahora si, debido a ello, el dualismo sólo tiene lugar en la psicología, la respuesta es la siguiente: por supuesto; pero sólo en el sentido empírico, es decir: en el contexto de la experiencia se da realmente al sentido externo materia, en cuanto sustancia en la esfera del fenómeno, del mismo modo que se da al sentido interno

[1] *Zusammenhang.*

el yo pensante, igualmente en cuanto sustancia en la esfera del fenómeno. En ambos casos, los fenómenos tienen que ligarse entre sí según las reglas que esta categoría introduce en la conexión de las percepciones —tanto externas como internas— de la experiencia. Pero si, como suele ocurrir, se quiere ampliar el concepto de dualismo para tomarlo en sentido trascendental, tanto este dualismo, como su opuesto, el *pneumatismo,* como, por otra parte, el *materialismo,* carecerían del menor fundamento, ya que habríamos desenfocado la determinación de nuestros conceptos y habríamos considerado la diferencia de los modos de representación de los objetos (los cuales permanecen desconocidos para nosotros en lo que se refiere a lo que son en sí mismos) como diferencia de esas cosas mismas. El yo, representado por medio del sentido interno en el tiempo, y los objetos en el espacio fuera de mí, constituyen fenómenos específicamente[1] distintos, pero no por ello son pensados como cosas distintas. El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que A 380
el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento —desconocido para nosotros— de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo.

Así, pues, si, tal como, evidentemente, nos obliga a hacer la presente crítica, cumplimos la anteriormente establecida regla de no llevar nuestras preguntas más allá del terreno en el que la experiencia posible pueda suministrarnos su objeto, ni siquiera se nos ocurrirá buscar información sobre lo que los objetos de los sentidos puedan ser en sí mismos, esto es, prescindiendo de toda relación con los sentidos. Pero si el psicólogo toma los fenómenos por cosas en sí mismas, sea como materialista, admitiendo en su doctrina sólo y exclusivamente la materia, sea como espiritualista, no aceptando en ella más que seres pensantes (es decir, seres que concuerden con la forma de nuestro sentido interno), sea como dualista, admitiendo ambas cosas como existentes por sí mismas, siempre se verá paralizado por sutilizar, erróneamente, sobre el modo de existir en sí mismo algo que no constituye una cosa en sí, sino el simple fenómeno de una cosa en general.

[1] Leyendo, según la corrección del mismo Kant en el prólogo de A, *spezifisch,* en lugar de *skeptisch* (N. del T.)

A 381 *Consideración sobre el conjunto de la psicología pura a la vista de estos paralogismos*

Si comparamos la *psicología*, en cuanto fisiología del sentido interno, con la *doctrina del cuerpo*, en cuanto fisiología de los objetos de los sentidos externos, descubrimos, aparte de la posibilidad de conocer empíricamente muchos elementos en ambas, la importante diferencia de que, mientras en la última ciencia podemos conocer sintéticamente *a priori* muchas cosas partiendo del simple concepto de ser extenso e impenetrable, en la primera no podemos conocer sintéticamente *a priori* ninguna, partiendo del concepto de ser pensante. La razón es la siguiente: aunque ambos sean fenómenos, el del sentido externo tiene cierta estabilidad o permanencia, la cual suministra un sustrato a las determinaciones cambiantes y, consiguientemente, un concepto sintético, a saber, el de espacio y el de fenómeno en el espacio. El tiempo, por el contrario, que es la única forma de nuestra intuición interna, no posee nada permanente y, en consecuencia, no nos da a conocer más que el cambio de las determinaciones, no el objeto determinable. En efecto, en lo que llamamos alma todo está en continuo fluir y nada hay permanente, excepto acaso (si queremos llamarlo así) el yo, que, si constituye una representación tan simple, es por carecer de contenido y no poseer, consiguientemente,
A 382 variedad ninguna. Por ello parece representar, o mejor dicho, designar, un objeto simple. Para que fuera posible producir un conocimiento de razón pura [1] acerca de la naturaleza del ser pensante, ese yo debería ser una intuición que, al haber sido postulada por el pensamiento en general (previo a toda experiencia), suministrara, como intuición, proposiciones sintéticas *a priori*. Pero ese yo no es ni intuición ni concepto de nigún objeto, sino la mera forma de la conciencia que puede acompañar a ambas clases de representación y que puede convertirlas en conocimiento si se da otra cosa en la intuición que proporcione la materia de la representación de un objeto. Así, pues, toda la psicología racional se viene abajo, en cuanto ciencia que sobrepasa todas las fuerzas de la razón humana. No nos queda más remedio que estudiar nuestra alma guiados de la experiencia y que limitar las cuestiones a un marco que no rebase el contenido que la posible experiencia interna puede ofrecer.

[1] *eine reine Vernunfterkenntnis*

Ahora bien, aunque la psicología racional no sirva para ampliar el conocimiento, siendo, en cuanto conocimiento, un conjunto de puros paralogismos, no se le puede negar una importante función negativa, cuando la consideramos como simple tratamiento crítico de nuestras inferencias dialécticas, inferencias que surgen de la razón ordinaria y natural.

¿Para qué necesitamos una psicología basada en meros A 383
principios de la razón? Indudablemente, para el objetivo primordial de defender nuestro yo pensante frente al peligro del materialismo. Pero este objetivo lo alcanza el concepto racional del yo pensante que hemos expuesto aquí. En efecto, lejos de que quede, en virtud de ese concepto, algún temor de que, eliminando la materia, suprimamos todo pensamiento e incluso la existencia de seres pensantes, se pone claramente de manifiesto, por el contrario, que, si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente todo el mundo corpóreo, al no ser éste más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de sus representaciones.

Es cierto que, de este modo, no conozco mejor a este yo en lo que a sus propiedades se refiere, ni puedo comprender su permanencia, y, lo que es más, ni siquiera la independencia de su existencia respecto del eventual sustrato trascendental de los fenómenos externos, ya que éste me es tan desconocido como aquél. Es posible, a pesar de todo, que extraiga de bases distintas de las meramente especulativas las razones que me hacen creer que mi naturaleza pensante posee una existencia que es independiente y que permanece bajo todos los posibles cambios de mi estado. Por ello representa ya un gran avance el admitir libremente mi ignorancia, ya que puedo rechazar los ataques dogmáticos de un adversario especulativo y mos- A 384
trarle que jamás puede saber acerca de la naturaleza de mi sujeto, para negar la posibilidad de mis expectativas, más de lo que sé yo para atenerme a ellas.

Otras tres cuestiones dialécticas se basan en esta ilusión trascendental de nuestros conceptos psicológicos. Las tres constituyen el verdadero objeto de la psicología racional y sólo pueden ser solucionadas mediante las anteriores investigaciones. Son las siguientes:

1) posibilidad de la unión del alma con un cuerpo orgánico, es decir: la animalidad y el estado del alma en la vida del hombre;

2) comienzo de esa unión, es decir: el alma en el nacimiento del hombre y antes de él;

3) fin de esa unión, es decir: el alma en la muerte del hombre y después de ella (la cuestión de la inmortalidad).

Sostengo que todas las supuestas dificultades halladas en estas cuestiones —dificultades mediante las cuales, en cuanto objeciones dogmáticas, se presume de un más profundo conocimiento de la naturaleza de las cosas de lo que le es posible al entendimiento ordinario— se basan [1] en una simple ilusión. Esta consiste en hipostasiar lo que sólo existe en el pensamiento y en considerar que posee la misma cualidad que el objeto realmente existente fuera del sujeto pensante. Es decir, consiste en tomar la extensión, que no es más que un fenómeno,
A 385 por la cualidad perteneciente a las cosas exteriores e independiente de nuestra sensibilidad, en considerar el movimiento como efecto de esas mismas cosas, como efecto que se produce realmente en sí, prescindiendo incluso de nuestros sentidos. En efecto, la materia, cuya unión con el alma tantas reservas suscita, no es más que la simple forma o el modo como representamos un objeto por medio de la intuición que llamamos sentido externo. La materia no significa, pues, una sustancia tan distinta y heterogénea respecto del objeto del sentido interno (alma), sino la simple heterogeneidad de los fenómenos de objetos (desconocidos en sí mismos) cuyas representaciones llamamos externas por comparación con las que asignamos al sentido interno, si bien pertenecen sólo, al igual que los demás pensamientos, al sujeto pensante. Con la diferencia de que estas representaciones externas conllevan el carácter engañoso siguiente: dado que representan objetos en el espacio, se separan, por así decirlo, del alma y parecen flotar fuera de ella. Sin embargo, el espacio en el que tales representaciones son intuidas no es, a su vez, más que una representación de la que no es posible encontrar una imagen que le correspon-
A 386 da y que posea la misma cualidad. La cuestión ya no es, pues, la unión del alma con otras sustancias conocidas y extrañas fuera de nosotros, sino sólo la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa y la de cómo se enlazan unas con otras según leyes constantes, de modo que estén unidas en una experiencia.

[1] Leyendo, con Rosenkranz, *beruhen*, en lugar de *beruhe* (N. del T.)

Mientras mantengamos juntos los fenómenos internos y externos, como meras representaciones en la experiencia, no encontramos nada absurdo ni que provoque desacuerdo en la unión de ambas clases de sentidos. Hipostasiemos ahora los fenómenos externos y dejemos de considerarlos como representaciones para tomarlos por *cosas que existen por sí mismas fuera de nosotros y según la misma cualidad que poseen en nosotros,* mientras referimos a nuestro sujeto los actos que los presentan como fenómenos relacionados entre sí. Tan pronto como lo hagamos, nos encontraremos con unas causas eficientes fuera de nosotros que no concuerdan con los efectos que producen en nosotros, ya que las causas sólo se refieren a los sentidos externos, mientras que los efectos se refieren al sentido interno, y aunque ambos sentidos se hallen unidos en un sujeto, se diferencian considerablemente. No tenemos, pues, más efectos externos que cambios de lugar, ni más fuerzas que tendencias que acaban en relaciones espaciales como efectos de las mismas. Pero los efectos son en nosotros pensamientos entre los cuales A 387 no hay ni relación de lugar, ni movimiento, ni figura, ni determinación espacial. Por otra parte, perdemos totalmente el hilo conductor de las causas en los efectos que de ellas tendrían que mostrarse en el sentido interno. Pero deberíamos recordar que los cuerpos no son objetos en sí, que estén presentes en nosotros, sino un mero fenómeno de no se sabe qué objeto; que el movimiento no es el efecto de esa causa desconocida, sino el simple fenómeno del influjo que ésta ejerce en nuestros sentidos; que ambas cosas no son, pues, algo fuera de nosotros, sino representaciones en nosotros; que, consiguientemente, no es el movimiento de la materia el que ocasiona representaciones en nosotros, sino que el movimiento mismo (y, por tanto, también la materia que se nos da a conocer por medio de él) no es más que representación. En definitiva, toda la dificultad que nosotros mismos hemos creado se convierte en la cuestión siguiente: cómo y por qué causa se hallan las representaciones de nuestra sensibilidad ligadas entre sí de tal suerte, que las que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas, de acuerdo con leyes empíricas, como objetos fuera de nosotros. Ahora bien, esta cuestión no encierra en absoluto la dificultad de explicar el origen de las representaciones de causas eficientes que se hallan fuera de nosotros y que nos son completamente extrañas, dificultad debida a que tomamos los fenómenos de una causa desconocida

por una causa fuera de nosotros, planteamiento que no puede provocar más que confusión. Cuando chocamos con juicios que ofrecen una interpretación que es errónea, pero que se halla arraigada en una prolongada costumbre, resulta imposible
A 388 dar a su corrección la claridad exigible[1] en los casos en que ninguna ilusión semejante e inevitable confunda el concepto. Por ello será difícil que esta nuestra liberación de la razón frente a las teorías sofísticas posea la transparencia que necesita para ser plenamente satisfactoria.

Creo que lo siguiente puede contribuir a ella.

Podemos dividir todas las *objeciones* en *dogmáticas, críticas* y *escépticas*. La dogmática es la dirigida contra una *proposición*. La crítica es la dirigida contra la *demostración* de una proposición. La primera requiere conocer la naturaleza del objeto para poder afirmar lo contrario de lo que sostiene la proposición respecto de ese mismo objeto. Ella misma es, pues, una objeción dogmática. Pretende conocer la naturaleza en cuestión mejor que el adversario. La objeción crítica, en cambio, no necesita conocer mejor el objeto, o presumir de conocerlo mejor, ya que no entra en la validez o falta de validez de la proposición y sólo impugna su demostración; se limita a poner de manifiesto que la proposición carece de fundamento, no que sea incorrecta. La escéptica enfrenta proposición y contraproposición, intercambiándolas como objeciones de igual rango, considerando alternativamente una de ellas como dogma y la otra como su objeción. Es, pues, una objeción que parece
A 389 dogmática desde los dos lados opuestos y que anula enteramente todo juicio sobre el objeto. En consecuencia, tanto la objeción dogmática como la escéptica tienen que presumir de conocer su objeto en el grado en que haga falta para decir de él algo afirmativo o negativo. Sólo la objeción crítica es de tal índole, que derriba la teoría, mostrando que no se hace, para apoyar la propia afirmación, sino acudir a algo que carece de valor o que es un simple producto de la imaginación. La derriba al dejarla privada del supuesto fundamento, sin pretender, por otra parte, decidir nada sobre la naturaleza del objeto.

Ahora bien, somos dogmáticos en relación con nuestros ordinarios conceptos racionales acerca de la comunidad en que nuestro sujeto pensante se halla con las cosas fuera de

[1] Leyendo, con Rosenkranz, *gefordert*, en lugar de *gefördert* (N. del T.)

nosotros. Consideramos tales cosas como objetos realmente existentes con independencia de nosotros, según un dualismo trascendental que no atribuye esos fenómenos externos al sujeto como representaciones suyas, sino que, tal como nos lo suministra la intuición sensible, los sitúa como objetos fuera de nosotros y los separa totalmente del sujeto pensante. Esta subrepción constituye la base de todas las teorías sobre la unión de alma y cuerpo. Nunca se cuestiona si esa realidad objetiva de los fenómenos es enteramente correcta, sino que se parte de ella como de un hecho admitido y todo se reduce a sutilizar sobre el modo según el cual hay que explicarla y entenderla. Los tres sistemas normalmente ideados sobre esta cuestión, y los únicos realmente posibles, son: el del *influjo físico,* el de la *armonía preestablecida* y el de la *asistencia sobrenatural.*

Las dos últimas explicaciones de la unión del alma con la materia se basan en objeciones a la primera, que es la representación del entendimiento común [1]. Es decir, se objeta que lo que se manifiesta como materia no puede ser, con su influjo inmediato, la causa de representaciones que son efectos de índole completamente heterogénea. Los que así arguyen no pueden aplicar a lo que entienden por objeto de los sentidos externos el concepto de materia, que no es más que fenómeno y, consiguientemente, simple representación que ha sido, a su vez, producida por algún objeto exterior. Si lo hicieran, afirmarían que las representaciones de objetos exteriores (los fenómenos) no pueden ser causas exteriores de las representaciones de nuestro psiquismo, lo cual constituiría una objeción carente de sentido, ya que a nadie se le ocurrirá tener por causa exterior lo que antes ha reconocido como simple representación. Según nuestros principios deben, pues, orientar su teoría en el sentido de que lo que es el verdadero objeto (trascendental) de nuestros sentidos externos no puede ser la causa de las representaciones (fenómenos) que entendemos bajo el nombre de materia. Puesto que nadie A 391
tiene razones para pretender que conoce algo de la causa trascendental de nuestras representaciones de los sentidos externos, su afirmación es completamente gratuita. Supongamos ahora que esos presuntos correctores de la teoría del influjo físico adopten la ordinaria representación del dualismo trascendental y consideren la materia, en cuanto tal, como cosa en

[1] *gemeinen Verstandes*

sí misma (no como mero fenómeno de una cosa desconocida), dirigiendo su objeción a mostrar que un objeto exterior que no ostente en sí otra causalidad que la de los movimientos nunca puede ser la causa eficiente de representaciones, sino que tiene que intervenir un tercer término, si no para introducir una interacción recíproca, sí, al menos, una armonía y correspondencia entre ambos. Tal suposición significaría que esos correctores comenzarían su refutación asumiendo en su dualismo el πρῶτον ψεῦδος del influjo físico, con lo cual refutarían, con su objeción, su propio supuesto dualístico, más que el influjo natural. En efecto, todas las dificultades relativas a la conexión entre naturaleza pensante y materia derivan exclusivamente, sin excepción, de la subrepticia representación dualística según la cual la materia, en cuanto tal, no es un fenómeno (es decir, mera representación del psiquismo) al que corresponde un objeto desconocido, sino que es el objeto en sí mismo, tal como existe fuera de nosotros y con independencia de toda sensibilidad.

A 392 No se pueden formular, por tanto, objeciones dogmáticas frente al comúnmente supuesto influjo físico, ya que, si el adversario supone que la materia y su movimiento son simples fenómenos y, por tanto, simples representaciones a su vez, sólo puede argumentar lo siguiente: que el objeto desconocido de nuestra sensibilidad no puede ser la causa de las representaciones en nosotros. Pero nada en absoluto le permite suponer tal imposibilidad, ya que nadie puede decidir qué es lo que puede o no puede hacer un objeto desconocido. Según demostramos antes, tiene que admitir forzosamente este idealismo trascendental, si no quiere hipostasiar representaciones evidentes y situarlas fuera de sí mismo, como cosas reales.

Podemos, no obstante, formular una *objeción crítica* bien fundada contra la doctrina ordinaria del influjo físico. La pretendida unión entre dos sustancias, la pensante y la extensa, se basa en un dualismo grosero y convierte tales sustancias, que no son más que simples representaciones del sujeto pensante, en cosas que existen por sí mismas. Así, pues, es posible arrinconar el influjo físico, que ha sido erróneamente interpretado, si se descubre que su demostración es falaz y carente de valor.

En consecuencia, la conocida cuestión de la unión de
A 393 lo pensante y lo extenso se reduciría, si prescindiéramos de todo lo ficticio, a ésta: *cómo es posible en un sujeto pensante*

la intuición externa, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento). Nadie puede responder a esta pregunta. Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber. Lo único que podemos hacer es indicarla atribuyendo los fenómenos externos a un objeto trascendental que es la causa de tales representaciones, pero que nos es desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto. En todos los problemas que se nos pueden presentar en el campo de la experiencia, consideramos esos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad (en cuanto fenómenos). Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible.

La solución de todas las disputas u objeciones relativas al estado de la naturaleza pensante antes de su unión con la naturaleza extensa (antes de la vida) o tras la disolución de la misma (en la muerte) dependen inmediatamente de estas observaciones sobre dicha unión entre el ser pensante y el extenso. La opinión según la cual ha sido posible que el sujeto pensante pensara antes de toda unión con cuerpos se expresaría así: antes de comenzar este tipo de sensibilidad A 394
mediante la cual se nos manifiesta algo en el espacio, ha sido posible intuir de modo completamente distinto los mismos objetos trascendentales que se nos manifiestan ahora como cuerpos. La opinión de que el alma puede continuar pensando, una vez disuelta toda unión con el mundo corpóreo, se formularía, en cambio, así: cuando cese el tipo de sensibilidad mediante la cual se nos manifiestan como mundo material objetos trascendentales que nos son ahora totalmente desconocidos, no por ello habrá desaparecido toda intuición de los mismos, y es perfectamente posible que esos mismos objetos desconocidos continúen siendo conocidos por el sujeto pensante, aunque ya no, claro está, en calidad de cuerpos.

Es cierto que, desde los principios especulativos, nadie puede aducir el menor fundamento de semejante afirmación. Es más, ni siquiera puede demostrar su posibilidad. Pero tampoco puede nadie formular una objeción dogmática válida contra ella, ya que, sea quien sea, sabe acerca de la causa absoluta e interna de los fenómenos externos y corpóreos tan poco como sé yo o cualquier otro. Consiguientemente, carece de razones para pretender que sabe en qué se basa la realidad de los fenómenos externos en el actual estado

A 395 (en la vida) y, por tanto, para pretender que sabe que la condición de toda intuición externa, o el mismo sujeto pensante, cesará después del estado actual (en la muerte)

Así, pues, todas las disputas acerca de la naturaleza de nuestro ser pensante y de su conexión con el mundo corpóreo se deben solamente a que llenamos con paralogismos de la razón pura las lagunas de lo que ignoramos, convirtiendo nuestros pensamientos en cosas e hipostasiándolos. De ello se origina una ciencia imaginaria, tanto por parte del que afirma como por parte del que niega, ya que, o bien pretende cada uno saber algo acerca de objetos de los que nadie posee un solo concepto, o bien convierte sus propias representaciones en objetos, moviéndose así en un eterno círculo de ambigüedades y contradicciones. Sólo la sobriedad de una crítica severa, pero justa, puede librarnos de esta ilusión dogmática que mantiene a tantos entretenidos con una felicidad imaginaria y sometidos a teorías y sistemas. Sólo esa crítica puede confinar todas nuestras pretensiones especulativas al campo de la experiencia posible, no con insípidas burlas sobre las tentativas, una y otra vez fallidas, de nuestra razón, o con piadosos lamentos sobre las limitaciones de la misma, sino señalando sus fronteras con precisión, según principios seguros, y fijando con la mayor confianza, el *nihil ulterius* en las columnas de Hércules que la misma naturaleza ha levantado con el fin de que el viaje de nuestra razón sólo llegara hasta donde
A 396 alcanzan las permanentes y continuas costas de la experiencia. No podemos abandonar estas costas, si no queremos aventurarnos en un océano que carece de orillas y que, con sus horizontes siempre engañosos, nos obliga, al final, a dar por perdido todo el penoso y prolongado esfuerzo.

Seguimos debiendo al lector una clara exposición general de la ilusión trascendental, pero natural, en los paralogismos de la razón pura, al igual que una justificación de su ordenación sistemática y paralela a la tabla de las categorías. No podíamos ofrecerla al principio de esta sección, si no queríamos correr el peligro de ser oscuros o de efectuar anticipaciones inadecuadas. Vamos a tratar ahora de cumplir esta obligación.

Toda *ilusión* [1] puede atribuirse al hecho de tomar por

[1] *Schein*

conocimiento del objeto lo que es condición *subjetiva* del pensar. Además, en la introducción a la dialéctica trascendental hemos mostrado que la razón pura sólo se ocupa de la totalidad de la síntesis de las condiciones de un condicionado dado. Ahora bien, como la ilusión dialéctica de la razón pura no puede ser una ilusión empírica que se encuentre en determinados conocimientos empíricos, se referirá a lo universal de las condiciones del pensar, y habrá sólo tres casos de uso A 397
dialéctico de la razón pura:

1) La síntesis de las condiciones de un pensamiento en general.
2) La síntesis de las condiciones del pensamiento empírico.
3) La síntesis de las condiciones del pensamiento puro.

En los tres casos, la razón pura sólo se ocupa de la absoluta totalidad de esta síntesis, es decir, de la condición que es, por su parte, incondicionada. En esta división se basa igualmente la triple ilusión trascendental que origina tres secciones de la dialéctica y que produce otras tantas ciencias ilusorias que parten de la razón pura: la psicología trascendental, la cosmología trascendental y la teología trascendental. Aquí nos ocupamos sólo de la primera.

Dado que, en el caso del pensamiento en general, prescindimos de toda referencia del mismo a algún objeto (sea de los sentidos, sea del entendimiento puro), no es en absoluto objetiva la síntesis de las condiciones de tal pensamiento (núm. 1), sino una simple síntesis de pensamiento y sujeto erróneamente considerada como la representación sintética de un objeto.

De ello se sigue que el inferir dialécticamente la condición de todo pensamiento en general, condición que es, a su vez, incondicionada, no es una falta relativa al contenido (tal inferencia hace abstracción del contenido de un objeto), A 398
sino una falta relativa a la forma. Por ello tenemos que llamar paralogismo a esta inferencia.

Además, teniendo en cuenta que la única condición que acompaña todo pensamiento es el yo de la proposición general «Yo pienso», la razón se ocupa de esta condición en la medida en que es, a su vez, incondicionada. Pero sólo constituye la condición formal, esto es, la unidad lógica, de todo pensamiento en el que prescindo enteramente del objeto. A pesar de ello, es representada como un objeto que pienso, a saber, yo mismo y su incondicionada unidad.

Si alguien me preguntara cómo es una cosa que piensa, no sabría dar ninguna respuesta *a priori*, ya que ésta debería ser sintética (puesto que una respuesta analítica acaso explique el pensamiento, pero no amplía el conocimiento sobre lo que le sirve de base, en lo que a su posibilidad se refiere). Ahora bien, para cualquier solución sintética nos hace falta la intuición, de la que hemos prescindido totalmente debido al carácter general del problema. Nadie puede responder tampoco la pregunta siguiente en su generalidad: ¿qué clase de cosa será la que es móvil?, ya que no está dada entonces la extensión impenetrable (materia). Sin embargo, aunque no sepa responder
A 399 a la primera pregunta, creo que puedo dar una respuesta en el caso especial de la proposición «Yo pienso», que expresa la autoconciencia. En efecto, este yo es el sujeto primario, es decir, es sustancia, es simple, etc. Pero éstas tendrían que ser meras proposiciones de experiencia que, al carecer de una regla universal que formulara las condiciones de posibilidad del pensar en general y *a priori*, no podrían[1] incluir tales predicados (que no son empíricos). De esta forma, la idea de juzgar, a partir de meros conceptos, sobre la naturaleza del ser pensante, idea que al principio me parecía tan plausible, se convierte en sospechosa, aunque no haya descubierto todavía su error.

Sin embargo, la ulterior investigación sobre el origen de estos atributos que me asigno como ser pensante puede descubrir dicho error. Tales atributos no son más que categorías mediante las cuales nunca pienso un objeto determinado, sino sólo la unidad de las representaciones destinada a determinar el objeto de éstas. Sin una intuición que le sirva de base, la categoría no puede proporcionar por sí misma el concepto de un objeto, ya que sólo mediante una intuición se nos da el objeto, el cual es, después, pensado de acuerdo con la categoría. Si afirmo que una cosa es una sustancia en la esfera del fenómeno, tienen que dárseme previamente los predicados de su intuición; en ellos distinguiré lo permanente de lo transitorio y el
A 400 sustrato (la cosa misma) de lo que simplemente le es inherente. Cuando sostengo que una cosa es *simple* en la esfera fenoménica, quiero decir que, si bien su intuición es parte del fenómeno, éste no puede, a su vez, dividirse, etc. Cuando sólo conozco algo como simple en el concepto, y no en la esfera del fenó-

[1] Leyendo, con Wille, *könnten*, en lugar de *könnte* (N. del T.)

meno, no conozco realmente el objeto, sino sólo el concepto que me hago de algo que no es susceptible de una intuición en sentido propio. Si afirmo que pienso algo enteramente simple es porque no puedo en realidad decir de ello más que esto: que es algo.

Ahora bien, la mera apercepción (el yo) es sustancia en el concepto, simple en el concepto, etc., y así todas esas tesis psicológicas son incuestionablemente correctas. Lo que ocurre es que por medio de ellas no conocemos lo que en realidad queríamos conocer del alma, ya que todos esos predicados carecen de validez respecto de la intuición y, consiguientemente, no tienen consecuencias que puedan aplicarse a los objetos de la experiencia. Es decir, son completamente vacíos. En efecto, ese concepto de sustancia no me enseña que el alma perdure por sí misma ni que sea una parte de las intuiciones externas que no pueda, a su vez, ser dividida, que no pueda por tanto, nacer o desaparecer con los cambios de la naturaleza. Todas estas propiedades me permitirían conocer el alma en el contexto de la experiencia y podrían descubrir algo en relación con su origen y su estado futuro. Ahora bien, si, A 401
valiéndome tan sólo de la categoría, afirmo que el alma es una sustancia simple, es evidente que, al no contener el escueto concepto intelectual de sustancia más que la necesidad de que una cosa, en cuanto sujeto en sí, sea representada sin ser, a su vez, predicado de otra, tal concepto no implica permanencia, ni puede ésta ser adicionalmente suministrada por el atributo «simple». Por consiguiente, ello no nos enseña nada acerca de la suerte del alma en los cambios del mundo. Si se nos pudiera decir: el alma es una *parte simple de la materia,* entonces, partiendo de lo que la experiencia nos enseña acerca de esta misma materia, podríamos derivar de ella la permanencia y, por ir ligada a su naturaleza simple, la indestructibilidad del alma. Pero el concepto del yo no nos dice sobre ello una sola palabra en el principio psicológico («Yo pienso»).

Que el ser que piensa en nosotros crea conocerse por medio de categorías puras y que se imagine, además, que lo hace por medio de las que, bajo cualquiera de sus títulos, expresan la unidad absoluta, obedece a la razón siguiente. La misma apercepción es el fundamento de la posibilidad de las categorías, las cuales no representan, a su vez, más que la síntesis de la diversidad de la intuición, en la medida en que tal diversidad posee su unidad en la apercepción. La

autoconciencia es, pues, la representación de lo que constituye la condición de toda unidad, pero que es, por su parte, algo incondicionado. En consecuencia, del yo pensante (alma) que
A 402 se representa [1] como sustancia, como simple, como numéricamente idéntico en todo tiempo y como correlato de toda existencia del cual tiene que deducirse cualquier otra existencia, podemos decir lo siguiente: más que *conocerse a sí mismo a través de las categorías,* lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo.* Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento. Sin embargo, nada hay más natural ni tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla la subrepción de la conciencia hipostasiada *(apperceptionis substantiatae)* [2].

A pesar de todo, las premisas de los silogismos de la psicología racional son correctas. Si, teniéndolo en cuenta, queremos dar un nombre lógico al paralogismo contenido en ellos, podemos considerarlo como un *sophisma figurae dictionis* en cuya mayor se hace de la categoría, en lo que respecta a su condición, un uso meramente trascendental, mientras que en la menor y en la conclusión se hace de la misma categoría, en lo que respecta al alma en cuanto subsumida
A 403 bajo esa condición, un uso empírico. Por ejemplo, en el paralogismo de la simplicidad [3], el concepto de sustancia es un concepto intelectual puro y, al carecer de las condiciones de la intuición sensible, posee sólo un uso meramente trascendental, es decir, no tiene uso ninguno. No obstante, en la menor es aplicado al objeto de toda experiencia interna sin antes establecer ni poner como base la condición de su uso en concreto, es decir, la permanencia de tal objeto. Consiguientemente, se ha hecho del concepto un uso empírico que, en este caso, es inadmisible.

[1] Añadiendo, con Hartenstein, *vorstellt* (N. del T.)

[2] Leyendo, de acuerdo con Hartenstein, *apperceptionis,* en lugar de *apperceptiones* (N. del T.)

[3] Según Adickes, debería leerse *sustancialidad* (N. del T.)

Al objeto de mostrar que, en el contexto de la razón pura, son sistemáticamente interdependientes todas esas afirmaciones dialécticas de una psicología pseudorracional y que, consiguientemente, abarcamos la totalidad de las mismas, observaré, finalmente, lo que sigue: la apercepción se verifica en todas las clases de las categorías, pero sólo respecto de aquellos conceptos del entendimiento que sirven de base, en cada una de dichas categorías, a la unidad de una percepción posible, es decir, la subsistencia, la realidad, la unidad (no la pluralidad) y la existencia. Pero teniendo presente que, en este caso, la razón representa todos estos conceptos como condiciones de posibilidad de un ser pensante, como condiciones que son, a su vez, incondicionadas. Así, pues, al alma conoce en sí misma:

1 A 404

La incondicionada unidad de la relación,
es decir,
se conoce a sí misma, no como inherente,
sino como
subsistente

2

La incondicionada unidad
de la cualidad,
es decir,
no como totalidad real,
sino como *simple*[k]

3

La incondicionada unidad
en la pluralidad
en el tiempo,
es decir,
no como numéricamente
distinta en tiempos
distintos, sino
como un
sujeto único e idéntico

4

La incondicionada unidad de la existencia
en el tiempo,
es decir,
no como la conciencia de una pluralidad
de cosas fuera de ella, sino como la de su
propia existencia y la de las demás cosas
en cuanto *representaciones* suyas

[k] No puedo mostrar todavía cómo lo simple corresponde, por su parte, a la categoría de la realidad. Lo veremos en el capítulo siguiente, con ocasión de otro uso que la razón hace de este mismo concepto (Nota de Kant).

A 405 La razón es la facultad de los principios. Las afirmaciones de la psicología racional no contienen predicados empíricos del alma, sino predicados que, si tienen lugar, deben determinar el objeto en sí mismo, independientemente de la experiencia, y, por tanto, sólo mediante la razón. Deberían hallarse, pues, bien fundados en principios y en conceptos universales de naturalezas pensantes. Pero, en vez de ello, descubrimos que todos dependen de la representación singular «Yo soy», la cual, debido precisamente a que expresa (indeterminadamente) la fórmula pura de toda mi experiencia, se presenta como una proposición universal aplicable a todos los seres pensantes. Al mismo tiempo, al ser una proposición singular en todos los sentidos, conlleva la ilusión de la unidad absoluta de las condiciones del pensar, extendiéndose de esta forma más allá del límite al que puede llegar la experiencia.

(según la segunda edición)[1]

Paralogismos de la razón pura

Dado que la proposición «Yo pienso» (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento y acompaña todas las categorías como vehículo de las mismas, es claro que las conclusiones extraídas de ella sólo pueden reflejar un uso trascendental del entendimiento, uso que excluye toda mezcla empírica y de cuyo progreso no podemos, según lo dicho anteriormente, formarnos de antemano un concepto favorable. Queremos, pues, seguirlo con ojo crítico a través de todos los predicamentos de la doctrina pura del alma. Por razones de brevedad, efectuaremos el análisis de forma ininterrumpida.

Para empezar, la siguiente observación general puede aguzar nuestra atención sobre este tipo de argumento. El simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto. La única forma de conocer un objeto consiste en determinar una intuición dada en relación con la unidad de la conciencia, que es donde radica todo pensamiento. Por consiguiente, no me conozco por el hecho de ser consciente de mí mismo en cuanto pensante, sino cuando soy consciente de mi autointuición en cuanto determinada con respecto a la función del

[1] Se ofrece ahora el texto según la redacción de B.

pensamiento. Así, pues, los modos de la autoconciencia en el pensar en sí no constituyen todavía conceptos intelectuales B 407
de objetos (categorías), sino meras funciones que no dan a conocer al pensamiento objeto alguno y que, consiguientemente, tampoco me permiten conocerme a mí mismo en cuanto objeto. El objeto no es la conciencia del yo *determinante,* sino la del yo *determinable,* es decir, la de mi intuición interna (en la medida en que la variedad de ésta puede enlazarse de acuerdo con la condición general de la unidad de la apercepción en el pensar).

1. En todos los juicios soy yo el sujeto *determinante* de la relación que constituye el juicio. La proposición que afirma que el yo, el yo que piensa, puede ser considerado siempre como *sujeto* del pensamiento, como algo no simplemente inherente a este pensamiento, es apodíctica e incluso *idéntica.* Pero tal proposición no significa que yo, en cuanto *objeto,* constituya un *ser subsistente* o *sustancia.* Esto último va muy lejos, por lo que exige datos que no hallamos en el pensamiento, y acaso más (en la medida en que sólo considero el ser pensante en cuanto tal) de los que jamás encontraré (en él).

2. El yo de la apercepción y, consiguientemente, el yo de todo pensamiento es un *singular* que no puede resolverse en una pluralidad de sujetos, un yo que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple. Esto es algo que se halla contenido de antemano en el concepto del pensar y, en consecuencia, es una proposición analítica. Pero ello no significa que el
yo pensante sea una *sustancia* simple, lo cual constituiría una B 408
proposición sintética. El concepto de sustancia se refiere siempre a intuiciones que, en mí, sólo pueden ser sensibles y que, consiguientemente, sólo se hallan fuera del campo del entendimiento y su pensar. Pero es precisamente de este último del que hablamos cuando decimos que el yo del pensamiento es simple. Sería, además, sorprendente que lo que normalmente exige tantas precauciones (a saber, el distinguir qué es sustancia en lo que nos presenta la intuición y, más todavía, si tal sustancia puede ser simple, como se hace con las partes de la materia) se me [1] diese aquí directamente, como por efecto de una revelación, en la más pobre de todas las representaciones.

[1] Leyendo, con Rosenkranz, *mir,* en lugar de *ich* (N. del T.)

3. La proposición que afirma la identidad de mí mismo en medio de la multiplicidad de las cosas de las que tengo conciencia se halla, igualmente, contenida en los conceptos mismos y es, por consiguiente, analítica. Pero tal identidad del sujeto, de la que puedo adquirir conciencia en todas mis[1] representaciones, no se refiere a una intuición del sujeto mediante la cual éste sea dado como objeto. No puede, por tanto, significar tampoco una identidad personal por la que entendamos la conciencia de la identidad de la propia sustancia —en cuanto ser pensante— a través de todos sus cambios de estado. El simple análisis de la proposición «Yo pienso» no bastaría para demostrar semejante identidad. Nos harían
B 409 falta para ello varios juicios sintéticos basados en la intuición dada.

4. Afirmar que distingo mi propia existencia, en cuanto existencia de un ser pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que se halla también mi cuerpo) constituye, igualmente, una proposición analítica. En efecto, *otras* cosas son las que concibo como *distintas* de mí. Pero ello no me permite saber si, prescindiendo de las cosas fuera de mí a través de las cuales se me dan representaciones, es o no posible esta conciencia de mí mismo, ni, consiguientemente, si es o no posible que yo exista sólo en cuanto ser pensante (sin constituir un ser humano).

Así, pues, en lo que se refiere al conocimiento de mí mismo como objeto, no consigo absolutamente nada analizando mi autoconciencia en el pensamiento. Lo que hacemos es tomar, erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del objeto.

Un obstáculo importante, el único que se opondría a nuestra crítica, se presentaría en el caso de que fuese posible demostrar *a priori* que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples, sustancias que, consiguientemente (como se desprendería de la misma demostración), conllevan inseparablemente la personalidad y que son conscientes de su existencia completamente separada de la materia. En efecto, de este modo hubiésemos dado un paso más allá del mundo de los sentidos. Hubiésemos entrado en el campo de los *númenos* y, entonces,
B 410 nadie nos hubiese negado el derecho de avanzar y establecernos

[1] Leyendo, de acuerdo con Erdmann, *meinen*, en vez de *seinen* (N. del T.)

en él y de ocuparlo, según la buena estrella favoreciese a cada uno. En efecto, «Todo ser pensante, en cuanto tal, es una sustancia simple» constituye una proposición sintética *a priori,* ya que, en primer lugar, va más allá del concepto que le sirve de base y añade al pensamiento el *modo de su existencia;* en segundo lugar, agrega a dicho concepto un predicado (la simplicidad) que no podemos hallar en ninguna experiencia. Así, pues, contra lo que hemos afirmado, las proposiciones sintéticas *a priori* no sólo son posibles y admisibles en relación con objetos de la experiencia posible, como principios de posibilidad de esa misma experiencia, sino que pueden referirse también a cosas en sí mismas, lo cual constituiría una consecuencia que echaría[1] por tierra toda esta crítica y nos obligaría a atenernos a lo antiguo. Pero, si analizamos el asunto más detenidamente, el peligro no es tan considerable.

En el modo de proceder de la psicología racional domina un paralogismo que puede exponerse mediante el siguiente silogismo:

Lo que no puede ser pensado de otro modo que como sujeto, tampoco puede existir de otro modo que como sujeto y es, consiguientemente, sustancia.

Ahora bien, un ser pensante, considerado únicamente en cuanto tal, no puede ser pensado más que como sujeto. B 411

Por consiguiente, no existe más que como tal, es decir, como sustancia.

En la premisa mayor se habla de un ser que puede ser pensado en cualquier aspecto[2] y, consiguientemente, también tal como puede darse en la intuición. En la menor, en cambio, sólo se habla del mismo ser en la medida en que éste se considera a sí mismo como sujeto en relación con el pensamiento y la conciencia, no considerado en relación con la intuición mediante la cual es dado[3] al pensamiento como objeto. La conclusión es, pues, deducida *per sophisma figurae dictionis,* es decir, mediante una falacia[k].

[1] Leyendo, con Erdmann, *machen,* en lugar de *macht* (N. del T.)
[2] *in jeder Absicht*
[3] Cambiando *sie* por *es,* de acuerdo con Vorländer (N. del T.)
[k] El pensamiento es tomado en un sentido completamente distinto en una y otra premisa: en la mayor, en cuanto se refiere a un objeto en →

B 412 Si repasamos la observación general sobre la representación sistemática de los principios y la sección sobre los númenos, resultará claro que es perfectamente correcto el reducir el conocido argumento a un paralogismo. Se demostró allí que el concepto de una cosa que puede existir por sí misma como sujeto, pero no como mero predicado, no implica realidad objetiva. Es decir, se demostró que es imposible saber si le corresponde un objeto, ya que no se entiende la posibilidad de semejante modo de existir; que, consiguientemente, dicho concepto [1] no nos proporciona ningún conocimiento. Por tanto, para que el concepto indique, con el nombre «sustancia», un objeto que pueda darse, o para que se convierta en conocimiento, tiene que basarse en una intuición permanente. Esta es una condición indispensable de la realidad objetiva de un concepto, es decir, es lo único que permite que se dé el
B 413 objeto. Ahora bien, no tenemos en la intuición interna nada permanente, ya que el yo es simplemente la conciencia de mi pensamiento. Si nos quedamos en el terreno de éste, nos falta, pues, la condición necesaria para aplicarnos a nosotros mismos, en cuanto seres pensantes, el concepto de sustancia, es decir, el de un sujeto que subsiste por sí mismo. Igualmente, la simplicidad de la sustancia, que va ligada a tal concepto, desaparece junto con su realidad objetiva, convirtiéndose en una unidad meramente lógica y cualitativa de la autoconciencia en el pensamiento en general, tanto si el sujeto es compuesto como si no lo es.

→ general (consiguientemente, a un objeto tal como puede darse en la intuición); en la menor, en cambio, sólo en cuanto consiste en la relación con la autoconciencia, con lo cual no se piensa en ningún objeto, sino que sólo se representa la relación consigo mismo en cuanto sujeto (como la forma del pensar). En la primera se habla de cosas que no pueden pensarse de otro modo que como sujetos; en la segunda, en cambio, no se alude a *cosas*, sino a un
B 412 *pensamiento* (ya que se hace abstracción de todo objeto) en el que el yo sirve siempre de sujeto de la conciencia. En la conclusión no podemos, pues, decir: «No puedo existir de otro modo que como sujeto», sino: «En el pensamiento de mi existencia sólo puedo usarme como sujeto del juicio». Esta última es una proposición idéntica que nada en absoluto nos revela sobre el modo de mi existencia (Nota de Kant).

[1] Leyendo, con Erdmann, *er*, en lugar de *es* (N. del T.)

Refutación de la prueba de la permanencia del alma, de Mendelssohn[1]

Este agudo filósofo advirtió pronto que los argumentos que suelen utilizarse para demostrar que el alma (admitiendo que sea un ser simple) no puede dejar de ser por *descomposición*, eran insuficientes para asegurarle su necesaria perduración, ya que quedaba todavía la posibilidad de suponer que su existencia cesaba por *extinción*. En su *Fedón*, trató de soslayar esa caducidad, que significaría un verdadero aniquilamiento, aventurándose a demostrar que un ser simple no podía dejar de ser. En efecto, argumentaba, al no poder disminuir ni, consiguientemente, perder poco a poco algo de su existencia B 414
convirtiéndose paulatinamente en nada (por no poseer en sí partes ni, por tanto, pluralidad), no transcurriría tiempo ninguno entre el instante en que era y el instante en que ya no era, lo cual es imposible. Sin embargo, no se dio cuenta de que, aun admitiendo que el alma, al no contener una variedad de partes *unas fuera de otras* ni, por consiguiente, una magnitud extensiva, es simple, no podemos negarle —como no se la podemos negar a ningún existente— una magnitud intensiva, es decir, un grado de realidad con respecto a todas sus facultades, e incluso con respecto a cuanto constituye su existencia. Este grado puede disminuir a lo largo de sus infinitos valores inferiores, pudiéndose convertir en nada la presunta sustancia (la cosa cuya permanencia no está todavía asegurada desde otro punto de vista), si no por descomposición, sí por una paulatina reducción (*remissio*) de fuerzas y, consiguientemente, por desfallecimiento, si se me permite emplear esta palabra. En efecto, la misma conciencia tiene siempre un grado susceptible de disminución progresiva[k] y, consiguientemente, lo mis-

[1] Moses Mendelssohn (1729-1786). Kant se refiere al argumento contenido en la obra *Phädon*, publicada por este autor en 1767.

[k] Contra lo que dicen los lógicos, la claridad no es la conciencia de una representación, pues cierto grado de conciencia tiene que encontrarse, aunque no baste para convertirse en recuerdo, incluso en algunas representaciones oscuras, ya que, a falta absoluta de conciencia, no estableceríamos ninguna distinción en la conexión de representaciones oscuras, cosa que somos capaces B 415
de hacer en el caso de las propiedades de muchos conceptos (como los de derecho y de equidad, o como los del músico cuando capta a la vez muchas notas al improvisar). Al contrario, una representación es clara cuando la conciencia de la misma basta para ser *conciencia de la diferencia* que distingue esta →

mo hay que decir de la facultad de la autoconciencia, así
B 415 como de las demás facultades. La permanencia del alma, en cuanto simple objeto del sentido interno, sigue, pues, indemostrada, e incluso indemostrable, aunque sea clara su permanencia en la vida debido a que el ser pensante (en cuanto ser humano) es, a la vez, objeto de sus sentidos externos. Pero el psicólogo racional no se da por satisfecho con esto e intenta demostrar la permanencia absoluta del alma, incluso más allá de la vida, a partir de meros conceptos[k].

→ representación de otras. Si la conciencia es suficiente para distinguirla, pero no para la conciencia de su distinción, la representación debería seguir llamándose oscura. Así, pues, son infinitos los grados que van desde la conciencia hasta su desaparición (Nota de Kant).

[k] Quienes para introducir una nueva posibilidad creen haber hecho bastante obstinándose en que no es posible señalar una contradicción en los supuestos que han asumido (como ocurre con todos aquellos que se imaginan saber que es posible pensar incluso después de que la vida ha cesado, siendo así que el único ejemplo que del pensar poseen son las intuiciones empíricas de la vida humana), pueden verse en serios apuros en virtud de otras posibilida-
B 416 des que en absoluto son más audaces. Tal sucede con la posibilidad de dividir una *sustancia simple* en varias y, a la inversa, con la posibilidad de unificar (coalición) varias sustancias en una única sustancia simple. En efecto, aunque la divisibilidad presuponga un compuesto, no implica necesariamente un compuesto de sustancias, sino simplemente de grados (de las diversas potencialidades) de una misma sustancia. Podemos imaginar todas las facultades y capacidades anímicas, incluso la de la conciencia, como reducidas a la mitad, de modo que, no obstante, siga habiendo sustancia; como podemos representarnos, sin contradicción, esta mitad desaparecida como conservada, aunque no en el alma, sino fuera de ella; igualmente podemos pensar que, por haber sido reducido a la mitad todo lo que es real en el alma, todo lo que posee, consiguientemente, un grado (es decir, toda la existencia del alma, de modo que nada falte), surgiría fuera de la misma una sustancia especial. En efecto, la pluralidad dividida existía ya antes, no como pluralidad de sutancias, sino como pluralidad de cada realidad considerada como *quantum* de la existencia en ella. La unidad de la sustancia era sólo un modo de existir, un modo
B 417 que se ha convertido en pluralidad de subsistencia en virtud de tal división. De la misma forma, varias sustancias simples podrían, a su vez, unificarse en una sola sin que se perdiera más que la pluralidad de subsistencia, ya que la nueva sustancia reuniría en sí el grado de realidad de las anteriores. Acaso las sustancias simples que nos suministran el fenómeno de la materia (no en virtud de un influjo recíproco de tipo mecánico o químico, naturalmente, sino en virtud de un influjo que desconocemos y del que el primero constituiría un mero fenómeno) podrían producir las almas de los hijos mediante una semejante división *dinámica* de las almas de los padres, en cuanto *magnitudes intensivas*, recuperando las de los padres su pérdida por coalición con nuevo material de la misma clase. Lejos de mí la idea de conceder la menor importancia o validez a semejantes quimeras. Además, los anteriores principios de la analítica →

Si tomamos ahora nuestras proposiciones anteriores en B 416
conexión *sintética* y como válidas para todos los seres pensantes —tal como deben ser tomadas en el sistema de la psicología racional— y, con la proposición «Todos los seres pensantes son, como tales, sustancias», recorremos regresivamente la serie B 417
de las categorías, partiendo de la de relación, hasta cerrarse el círculo, tropezamos, finalmente, con la *existencia* de esos seres pensantes, existencia de la cual —según dicho sistema— no sólo son conscientes con independencia de las cosas exteriores, sino que pueden incluso determinarla por sí mismos (en B 418
relación con la permanencia, la cual pertenece necesariamente al carácter de la sustancia). Pero de ahí se sigue que, en tal sistema racionalista, el *idealismo* es inevitable, al menos el idealismo problemático: si no nos hace falta la existencia de cosas exteriores para determinar la propia existencia en el tiempo, la primera es asumida gratuitamente, y no es posible demostrarla.

Si, por el contrario, seguimos el procedimiento *analítico*, donde la proposición «Yo pienso» incluye en sí una existencia como dada y, consiguientemente, sirve de base en cuanto modalidad, y analizamos esta proposición para conocer su contenido, es decir, si y cómo ese yo determina su existencia en el tiempo y el espacio en virtud de ese simple contenido, entonces no arrancarán las proposiciones de la psicología racional del concepto de ser pensante en general, sino que arrancarán de una realidad. Del modo según el cual es pensada tal realidad, una vez que se ha hecho abstracción de cuanto hay en ella B 419
de empírico, se deducirá lo que conviene a un ser pensante, tal como muestra el cuadro siguiente:

→ nos han recomendado ya suficientemente no hacer de las categorías (por ejemplo, de la sustancia) un uso que no sea empírico. Sin embargo, el racionalista tiene la suficiente audacia para hacer de la simple facultad del pensar, sin ninguna intuición permanente que le ofrezca un objeto, un ser que subsiste por sí mismo, fundándose tan sólo en que no puede explicar la unidad de B 418
la apercepción en el pensar a partir de lo compuesto. Si el racionalista, en vez de confesar que no es capaz de explicar la posibilidad de una naturaleza pensante, adopta semejante postura, ¿por qué no iba a tener derecho el *materialista*, aunque tampoco pueda recurrir a la experiencia para apoyar sus posibilidades, a la misma audacia que su adversario y a servirse de su principio para hacer de él un uso opuesto, conservando la unidad formal que le sirve de base? (Nota de Kant).

1) *Yo pienso,*

2) *como sujeto* 3) *como sujeto simple*

4) *como sujeto idéntico*

en todo estado de mi pensamiento.

Dado que en la segunda proposición no se determina si sólo puedo existir y ser pensado en cuanto sujeto, y no igualmente en cuanto predicado de otro ser, el concepto de sujeto posee aquí un sentido meramente lógico, quedando sin decidir si debemos o no entender por ello una sustancia. Igualmente, en la tercera proposición adquiere importancia por sí misma la unidad absoluta de la apercepción, el yo simple de la representación, a la que se refiere toda conexión o separación que constituye el pensamiento, aunque todavía no se haya establecido nada sobre la naturaleza o subsistencia del sujeto. La apercepción es algo real y su simplicidad reside ya en su posibilidad. Ahora bien, en el espacio no hay nada real que sea simple, ya que los puntos (que son lo único simple en el espacio) son sólo límites, no algo que sirva, por sí mismo, para constituir, como parte, el espacio. De ello se sigue la imposibilidad de explicar la naturaleza del
B 420 yo, en cuanto mero sujeto pensante, partiendo de las bases del *materialismo*. Pero, teniendo en cuenta que en la primera proposición mi existencia es considerada como dada (puesto que no se dice: «Todo ser pensante existe», lo cual incluiría, a la vez, una necesidad absoluta y, consiguientemente, afirmaría demasiado respecto de tales seres, sino que se dice simplemente: «Yo existo pensando»), es empírica tal proposición, y contiene la determinabilidad de mi existencia sólo en relación con mis representaciones en el tiempo. Pero, una vez más, necesito para esto algo permanente que, en la medida en que me pienso, no me es dado en la intuición interna. Por ello es imposible, por medio de esta autoconciencia simple, determinar cuál es el modo de mi existencia: si es como sustancia o como accidente. Así, pues, si el *materialismo* no es idóneo para explicar mi existencia, el *espiritualismo* es también insuficiente a este mismo respecto. La consecuencia es que no hay modo ninguno que nos permita conocer algo de la constitución del alma en lo que se refiere a la posibilidad de su existencia separada.

¿Cómo iba, además, a ser posible, por medio de la unidad de la conciencia —unidad que sólo nos es conocida por el hecho de sernos imprescindible para la posibilidad de la experiencia—, ir más allá de la experiencia (nuestra existencia en esta vida) e incluso extender nuestro conocimiento a la naturaleza de todos los seres pensantes mediante la proposición «Yo pienso», que es empírica, pero indeterminada respecto B 421 de toda clase de intuición?

No existe, pues, una psicología racional que amplíe, en cuanto *doctrina,* el conocimiento de nosotros mismos. Existe tan sólo como *disciplina* que fija a la razón especulativa, en este campo, unos límites infranqueables, con el fin de evitar, por una parte, que nos entreguemos a un materialismo sin alma y, por otra, que nos perdamos en las fantasías de un espiritualismo que, para nosotros vivientes, carece de fundamento. Más bien nos recuerda que esa negativa de la razón a contestar satisfactoriamente las curiosas preguntas sobre algo que rebasa la vida presente debe ser considerada como una advertencia que la misma razón nos hace para que dejemos la estéril y exaltada especulación en torno a nosotros mismos y nos apliquemos al fecundo uso práctico. Aunque éste se dirige siempre a objetos de experiencia, toma sus principios de una fuente superior y determina nuestra conducta como si nuestro destino rebasara infinitamente la experiencia y, por tanto, la vida presente.

De todo ello se desprende que la psicología racional debe su origen a un simple malentendido. Se toma la unidad de conciencia, que sirve de base a las categorías, por intuición del sujeto en cuanto objeto y se le aplica la categoría de B 422 sustancia. Ahora bien, tal unidad es sólo la unidad del *pensamiento.* Ningún objeto se da en virtud de ella sola y, consiguientemente, no podemos aplicarle la categoría de sustancia, que presupone siempre una *intuición* dada; en consecuencia, no podemos conocer ese sujeto. Así, pues, el simple hecho de pensarlas no significa que el sujeto de las categorías adquiera de sí mismo un concepto en cuanto objeto de las mismas, ya que para pensarlas se ve obligado a basarse en su autoconciencia pura, que era precisamente lo que debíamos explicar. Asimismo, el sujeto en el que tiene su fundamento originario la representación del tiempo no puede tampoco determinar su propia existencia en el tiempo mediante esa representación; y si no es posible esto último, tampoco lo es lo primero,

es decir, la determinación de sí mismo (en cuanto sujeto pensante en general) mediante categorías [k].

B 423 Desaparece así un conocimiento que ha sido perseguido más allá de la experiencia posible y que, no obstante, forma parte del más alto interés de la humanidad; desaparece en
B 424 la frustración, en la medida en que es la filosofía especulativa la que debe suministrarlo. Sin embargo, la severidad de la crítica, al demostrar, a la vez, la imposibilidad de decidir dogmáticamente, acerca de un objeto de experiencia, algo que rebase la experiencia, presta a la razón, con respecto a este interés suyo, el importante servicio de ponerla igualmente a salvo de todas las afirmaciones que digan lo contrario. Lo cual sólo puede suceder si se demuestra apodícticamente la proposición que se sostiene o, en el caso de que no se consiga hacerlo, se buscan los motivos de tal incapacidad. Si esos motivos residen en los límites necesarios de nuestra razón, obligarán a todo adversario a someterse a la misma ley de renuncia con respecto a todas las afirmaciones dogmáticas.

Pero con ello no hemos perdido lo más mínimo en

[k] El «Yo pienso» constituye, según se ha dicho ya, una proposición empírica e incluye en sí la proposición «Yo existo». Sin embargo, no podemos afirmar que todo lo que piensa exista, ya que, en tal caso, la propiedad del pensamiento convertiría todos los seres que la poseen en seres necesarios. No puedo, pues, considerar mi existencia como deducida de la proposición «Yo pienso», como sostenía Descartes (puesto que para ello debería presuponer esta mayor: «Todo lo que piensa existe»), sino que es idéntica respecto de ella. La proposición «Yo pienso» expresa una intuición empírica indeterminada,
B 423 es decir, una percepción (consiguientemente, demuestra que hay ya una sensación, la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición existencial), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de la categoría, el objeto de la percepción con respecto al tiempo. La existencia no constituye todavía, en este caso, una categoría, ya que ésta no se refiere a un objeto dado indeterminadamente, sino sólo a un objeto del que poseemos un concepto y del que queremos saber si está o no puesto también fuera de este mismo concepto. Una percepción indeterminada sólo significa aquí algo real, algo dado al pensamiento en general, algo que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (númeno), sino como algo que existe realmente y que es designado como tal en la proposición «Yo pienso». Téngase presente que, al calificar de empírica esta proposición no quiero decir que el yo constituya en ella una representación empírica. Al contrario, es una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto «Yo pienso» sin alguna representación empírica que suministrara la materia del pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura (nota de Kant).

relación con el derecho, e incluso con la necesidad, de suponer una vida futura, de acuerdo con los principios del uso práctico de la razón, uso que va ligado al especulativo. En efecto, la prueba meramente especulativa jamás ha sido capaz de influir en la razón humana ordinaria. Esta prueba está montada sobre tales sutilezas, que si la misma escuela la conserva tanto tiempo, ello se debe únicamente a que no deja de hacerla girar sobre sí misma como a una peonza, pero ni siquiera a los ojos de la escuela proporciona un fundamento permanente sobre el que pueda edificarse algo. Todas las pruebas que son útiles B 425
para el mundo conservan su valor sin merma ninguna. Al contrario, su claridad y su fuerza persuasiva, desprovista ésta de artificiosidad, salen favorecidas con el rechazo de esas pretensiones, ya que sitúan la razón en su terreno propio, que es el orden de los fines, el cual es, a la vez, orden de la naturaleza. Al ser también una facultad práctica en sí misma, no limitada por las condiciones del orden de la naturaleza, la razón está autorizada a extender el orden de los fines y, con éste, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida. En relación con los seres vivientes de este mundo, la razón debe necesariamente adoptar como principio lo siguiente: no hay ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, nada en suma, que sea superfluo o desproporcionado a su uso, es decir, inadecuado; al contrario, todo conviene exactamente a su destino en la vida. Si el hombre, que es el único que puede conservar [1] en sí el fin último de todo ello, juzgara según la *analogía con la naturaleza* de dichos seres, debería ser la única criatura que constituyera una excepción respecto de ese principio. En efecto, sus facultades naturales —no sólo por sus aptitudes y sus impulsos a hacer uso de ellas, sino, sobre todo, la ley moral inserta en él— superan de tal manera toda utilidad y ventaja que pudiera el hombre extraer de ellas en la vida presente, que la ley moral le enseña a apreciar por encima de todo la simple conciencia de la rectitud de intención, aunque no reporte ventaja B 426
ninguna, e incluso prescindiendo de la irreal gloria póstuma. El hombre se siente interiormente llamado a hacerse digno, con su conducta en este mundo y su renuncia a muchas ventajas, de habitar otro mundo mejor, un mundo que él posee en

[1] Probablemente debería leerse *in sich enthalten*, en lugar de *in sich erhalten*. En tal caso, la traducción sería *contener*, no *conservar*. (N. del T.)

la idea. Al ir acompañada por un cada vez mayor conocimiento de que todo lo que vemos ante nosotros es adecuado a su fin y por la visión de la inmensidad de la creación; al ir, consiguientemente, acompañada por la conciencia de cierta ilimitación en la posibilidad de ampliar nuestro conocimiento y por un impulso correspondiente a tal posibilidad, continúa existiendo esta poderosa e irrefutable demostración, por más que tengamos que renunciar a comprender la necesaria perduración de nuestra existencia partiendo de un conocimiento puramente teórico de nosotros mismos.

Conclusión acerca de la solución del paralogismo psicológico

La ilusión dialéctica de la psicología racional se basa en la confusión de una idea de la razón (de una inteligencia pura) con el concepto totalmente indeterminado de ser pensante en general. Me pienso a mí mismo en relación con una experiencia posible, prescindiendo de toda experiencia efectiva. De ello infiero que puedo tener también conciencia de mi propia
B 427 existencia fuera de la experiencia y de sus condiciones empíricas. En consecuencia, confundo la posible *abstracción* de mi existencia empírica determinada con la supuesta conciencia de una posible existencia *separada* de mi yo pensante; me imagino que, al tener en el pensamiento la unidad de conciencia —que sirve de base, en cuanto mera forma del conocimiento, a toda determinación— *conozco* lo sustancial en mí como sujeto trascendental.

El explicar la unión del alma con el cuerpo no constituye un problema propio de la psicología de la que aquí hablamos, ya que pretende demostrar la personalidad del alma incluso después de esa unión (tras la muerte). Es, pues, *trascendente,* entendida en su sentido propio, ya que, si bien se ocupa de un objeto de experiencia, lo hace sólo en la medida en que deja de ser objeto de experiencia. Sin embargo, también en este caso podemos responder satisfactoriamente desde nuestra doctrina. La dificultad que ha dado lugar a este problema consiste, como sabemos, en la asumida heterogeneidad entre el objeto del sentido interno (alma) y los objetos de los sentidos externos. En efecto, la condición formal del primero es sólo el tiempo, mientras que la de éstos últimos incluye, además,

el espacio. Ahora bien, la dificultad desaparece si se tiene en cuenta que ambas clases de objetos no se distinguen en ello interiormente, sino sólo en la medida en que uno se B 428
manifiesta al otro como exterior y que, consiguientemente, lo que sirve de base al fenómeno de la materia en cuanto cosa en sí misma no es quizá tan heterogéneo. La única dificultad que queda es ésta: cómo es posible una comunidad de sustancias. Pero la solución de la misma reside, sin duda ninguna, fuera del campo de la psicología, y también, como fácilmente deducirá el lector tras lo dicho en la analítica acerca de las potencias y facultades fundamentales, fuera del campo del conocimiento humano.

Observación general sobre el tránsito de la psicología racional a la cosmología

«Yo pienso» o «Yo existo pensando» es una proposición empírica. Ahora bien, este tipo de proposiciones se basa en una intuición empírica y, por ello mismo, en el objeto pensado como fenómeno. De ahí que parezca como si en nuestra teoría el alma se tornara enteramente fenómeno, incluso en el pensamiento, y como si, de esta forma, nuestra propia conciencia, en cuanto mera ilusión, no se refiriera realmente a nada.

El pensamiento, tomado en sí mismo, no es más que la función lógica y, consiguientemente, la simple espontaneidad de la unión de la diversidad de una intuición meramente posible. No nos muestra en absoluto el sujeto, en cuanto fenómeno, de la conciencia. No lo hace debido sencillamente a que no B 429
tiene en cuenta cuál es el modo de la intuición: si es sensible o intelectual. A través del pensamiento no me represento, pues, ni como soy, ni como me manifiesto a mí mismo, sino que sólo me pienso como cualquier otro objeto en el que prescindo de cuál sea el modo de su intuición. Si me represento como *sujeto* de los pensamientos o como *fundamento* del pensar, tales formas de representación no significan las categorías de sustancia ni de causa, ya que éstas constituyen funciones del pensar (del juzgar) ya aplicadas a nuestra intuición sensible, que me haría[1] falta, naturalmente, si quisiera *conocerme*. Si, en cambio, sólo quiero ser consciente de mí mismo en cuanto

[1] Leyendo, con Erdmann, *würde*, en lugar de *würden* (N. del T.)

pensante y dejo a un lado cómo se da el yo en la intuición, entonces podría ser para mí un mero fenómeno el yo que piensa, pero no en cuanto que piensa. En la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar, soy el *ser mismo*, pero, naturalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento.

La proposición «Yo pienso», en la medida en que afirma que *existo pensando*, no es una simple función lógica, sino que determina el sujeto (que entonces es, al mismo tiempo, objeto) en relación con su existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición suministra siempre el objeto como mero fenómeno, no como cosa en sí. Consiguien-
B 430 temente, ya no hay en ella simple espontaneidad del pensar, sino también receptividad de la intuición. Es decir, el pensamiento de mí mismo se aplica a la intuición empírica de ese mismo sujeto. En esta última intuición debería buscar, pues, el yo pensante las condiciones del uso de sus funciones como categorías de sustancia, causa, etc., si no quiere calificarse a sí mismo como objeto en sí sólo por medio del yo, sino determinando, además, el modo de su existencia, es decir, si quiere conocerse como númeno. Lo cual es imposible, ya que la intuición empírica interna es sensible, y no suministra más datos que los del fenómeno. Tales datos no pueden proporcionar al objeto de la *conciencia pura* nada que permita conocer la existencia separada de esa conciencia. Al contrario, sólo pueden servir para la experiencia.

Supongamos que, más adelante, encontráramos motivos, no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón (no sólo lógicas, sino leyes establecidas *a priori* y relativas a nuestra existencia), para considerarnos como *legisladores* enteramente *a priori* en relación con nuestra propia *existencia* y para considerar que somos nosotros mismos quienes determinamos esta existencia. En tal caso, surgiría una espontaneidad en virtud de la cual nuestra realidad sería determinable sin necesidad de las condiciones de la intuición empírica. Y entonces advertiríamos que en la conciencia de nuestra existencia hay algo contenido *a priori* que puede servirnos para deter-
B 431 minar ésta, la cual, si bien no es perfectamente determinable más que de modo sensible, puede ser determinada en relación con cierta facultad interior que se refiere a un mundo inteligible (sólo pensado, claro está).

Pero esto no haría progresar en lo más mínimo las ten-

tativas de la psicología racional, ya que, si bien poseería por medio de esa maravillosa facultad, que sólo me es revelada por la ley moral, un principio puramente intelectual para determinar mi existencia, ¿con qué predicados la determinaría? No podrían ser otros que los que se me tienen que dar en la intuición sensible, con lo cual volvería una vez más, a la situación en que me hallaba en la psicología racional. Es decir, de nuevo necesitaría intuiciones sensibles para dar significación a los conceptos intelectuales de sustancia, causa, etc., que son los únicos conceptos mediante los cuales puedo adquirir conocimiento de mí mismo. Pero tales intuiciones jamás me permiten rebasar el campo de la experiencia. No obstante, en relación con su uso práctico, que se dirige siempre a objetos de experiencia, me estaría permitido aplicar esos conceptos, de acuerdo con su significación análoga en su uso teórico, a la libertad y al sujeto de ésta. En efecto, sólo entiendo por tales conceptos las funciones lógicas de sujeto y predicado, B 432
de fundamento y consecuencia, conforme a las cuales determinamos los actos o efectos a tenor de dichas leyes, de suerte que siempre pueden ser explicados, juntamente con las leyes naturales, de acuerdo con las categorías de sustancia y de causa, aunque deriven de un principio completamente diferente. Hemos hecho esta observación para evitar el malentendido al que fácilmente se halla expuesta la doctrina de la autointuición en cuanto fenómeno. Más adelante tendremos ocasión de hacer uso de ella.



DIALECTICA TRASCENDENTAL

Libro Segundo

Capítulo II

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

En la introducción a esta parte de nuestra obra hemos mostrado ya que toda ilusión trascendental de la razón pura se basa en inferencias dialécticas. En las tres clases formales
A 406 de silogismos nos presenta la lógica el esquema de tales inferencias, al igual que las categorías encuentran el suyo en las cuatro funciones de todos los juicios. La *primera clase* de esas inferencias sofísticas se refería a la unidad incondicionada de las condiciones *subjetivas* de todas las representaciones en general (del sujeto o alma), en correspondencia con los silogismos
B 433 **categóricos,** cuya mayor, en cuanto principio, expresa la relación de un predicado con un *sujeto*. La *segunda clase* tendrá, pues, como contenido, en analogía con los silogismos **hipotéticos,** la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno. De igual modo, la *tercera clase,* que trataremos en el capítulo siguiente, posee como tema la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general.

Es curioso que el paralogismo trascendental produjera sólo una ilusión unilateral con respecto a la idea de sujeto de nuestro pensamiento. No se encuentra en él la menor ilusión en favor de lo contrario, partiendo de conceptos de razón. La ventaja está totalmente de parte del pneumatismo. Pero, a pesar de la apariencia que le favorece, no puede disimular su defecto hereditario, consistente en convertirse en puro humo a la hora de pasar la prueba de fuego de la crítica.

Muy otra cosa sucede cuando aplicamos la razón a la *síntesis objetiva* de los fenómenos. En este caso, ella pretende hacer valer, de forma notablemente ilusoria, su principio de la unidad incondicionada, pero pronto se embrolla en contradicciones tales, que se ve obligada a desistir de sus pretensiones en el terreno de la cosmología.

Se nos ofrece aquí, efectivamente, un nuevo Fenómeno [1] de la razón humana, a saber, una antitética perfectamente natural, obtenida sin necesidad de trenzar sutilezas ni de poner B 434
trampas artificiales. Al contrario, la razón cae en ella por sí sola y, además, inevitablemente. Con ello se defiende del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral, pero cae, a la vez, en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar un dogmatismo tenaz, empeñándose en sostener ciertas afirmaciones sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones en favor de lo contrario. Ambas posturas significan la muerte de una filosofía sana, si bien la primera podría denominarse acaso **eutanasia** de la razón pura.

Antes de hacer ver la desavenencia y el desorden a que da lugar el conflicto (antinomia) de las leyes de la razón pura, ofreceremos algunas observaciones que puedan esclarecer y justificar el método que seguimos en el tratamiento de nuestro objeto. Llamo a todas las ideas trascendentales, en la medida en que se refieren a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, *conceptos cósmicos.* Tal denominación se debe, por una parte, a esa misma totalidad incondicionada en la A 408
que se basa también el concepto de universo, que es, a su vez, una simple idea, y, por otra, a que esas ideas trascendentales sólo hacen referencia a la síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica, mientras que la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles B 435
dará lugar, por el contrario, a un ideal de la razón pura, el cual se distingue por completo del concepto cósmico, aunque tenga relación con él. Así, pues, al igual que los paralogismos de la razón pura sentaban las bases de una psicología dialéctica, del mismo modo nos ofrecerá la antinomia de la razón pura los principios trascendentales de una supuesta cosmología pura (racional), no para que la consideremos válida ni para que nos la apropiemos, sino —tal como indica el simple nombre

[1] *Phänomen*

de conflicto de la razón— para exponerla como una idea de apariencia deslumbradora, pero falsa, como una idea incompatible con los fenómenos.

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

Sección primera

Sistema de las ideas cosmológicas

Con el fin de poder enumerar esas ideas de acuerdo con un principio, con precisión sistemática, hay que observar, **en primer lugar,** que los conceptos puros y trascendentales
A 409 sólo pueden surgir del entendimiento; que la razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, *libera* el *concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de
B 436 las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello. Tal liberación se desarrolla de la siguiente manera: la razón exige para un condicionado dado una totalidad absoluta por el lado de las condiciones (a las que el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética); al hacerlo convierte la categoría en una idea trascendental, con el fin de conferir una completud absoluta a la síntesis empírica, prosiguiéndola hasta lo incondicionado (que nunca encontramos en la experiencia, sino sólo en la idea). La razón lo exige de acuerdo con el principio de que, *si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado,* que constituye el medio que hace posible lo condicionado. *En primer lugar,* pues, las ideas trascendentales no serán, en realidad, más que categorías extendidas hasta lo incondicionado y podrán formar un cuadro ordenado de acuerdo con los títulos de éstas. **En segundo lugar,** no todas las categorías servirán a este respecto, sino sólo aquéllas en las que la síntesis constituya una *serie* de las condiciones de un condicionado, una serie que esté formada por condiciones subordinadas, no coordinadas entre sí. La totalidad absoluta
A 410 sólo es exigida por la razón en la medida en que esa totalidad se refiere a la serie ascendente de las condiciones de un condicionado dado. No es exigida, por tanto, cuando se trata de una cadena de condiciones en sentido descendente, ni cuando se trata de un agregado de condiciones coordinadas respecto

de tales consecuencias. En efecto, las condiciones se dan por supuestas en relación con el condicionado dado y, consiguiente- B 437
mente, pueden considerarse como dadas juntamente con éste último. Por otra parte, como no son las consecuencias las que hacen posibles sus condiciones, sino que, al contrario, las presuponen, se puede prescindir, en el ascenso hacia las consecuencias (o en el descenso desde la condición dada hasta lo condicionado), de si la serie termina o no. La cuestión de su totalidad no es un presupuesto de la razón.

Así también, el tiempo transcurrido hasta el momento presente es necesariamente pensado como dado (aunque no como determinables por nosotros). La cuestión es distinta en lo que se refiere al tiempo futuro. En efecto, al no ser éste una condición para llegar al momento actual, resulta del todo indiferente, para conocerlo, el modo según el cual lo consideramos, sea haciéndolo cesar en un punto, sea haciéndolo seguir hasta el infinito. Sea, por ejemplo, la serie *m, n, o,* donde *n* está dado como condicionado con respecto a *m,* pero, a la vez, como condición de *o.* La serie asciende desde el condicionado *n* a *m* (*l, k, i,* etc.), al igual que desciende desde la condición *n* al condicionado *o* (*p, q, r,* etc.). Tengo, pues, que presuponer la primera serie para considerar *n* como dado. Además, según la razón (según la totalidad de las condi- A 411
ciones), *n* es sólo posible gracias a esa serie. Tal posibilidad no se basa, sin embargo, en la serie siguiente, *o, p, q, r,* que, por ello mismo, únicamente puede ser considerada como B 438
dabilis, no como dada.

La síntesis de una serie por el lado de las condiciones, es decir, la que va desde las condiciones más próximas al fenómeno dado hasta las más remotas, la llamaré *regresiva.* La que va, por el lado de lo condicionado, desde la consecuencia más próxima hasta la más remota la denominaré síntesis *progresiva.* La primera va *in antecedentia*; la segunda, *in consequentia.* Las ideas cosmológicas se ocupan, pues, de la totalidad de la síntesis regresiva y van *in antecedentia,* no *in consequentia.* Cuando ocurre esto último, nos hallamos ante un problema arbitrario, no ante un problema necesario de la razón pura, ya que, si queremos entender de forma completa lo que se nos da en el fenómeno, necesitamos, efectivamente, sus fundamentos, pero no sus consecuencias.

Para disponer la tabla de las ideas de acuerdo con la de las categorías, procederemos así:

Primero: tomaremos los dos *quanta* originarios de todas nuestras intuiciones: *tiempo* y *espacio*. Como el tiempo es en sí mismo una serie (y la condición formal de todas las series), hay que distinguir en él *a priori*, con respecto a un presente dado, los antecedentes en cuanto condiciones (el pasado) de
A 412 las consecuencias (el futuro). Por tanto, la idea trascendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones de un
B 439 condicionado dado se refiere tan sólo al tiempo pasado. En consonancia con la idea de la razón, se piensa todo el tiempo transcurrido como necesariamente dado, en cuanto condición del momento dado. En cuanto al espacio, no hay en él diferencia entre progreso y regreso, ya que forma, efectivamente, un *agregado*, pero *no* una *serie*, pues todas sus partes son coexistentes. En relación con el pasado, sólo podría[1] considerar el instante presente como condicionado, no como condición, ya que tal instante sólo se produce al transcurrir el tiempo (o más exactamente, gracias al paso del tiempo precedente). Ahora bien, dado que las partes del espacio no guardan entre sí relaciones de subordinación, sino de coordinación, ninguna parte del mismo es condición de posibilidad de otra. A diferencia, pues, del tiempo, no constituye en sí mismo una serie. Sin embargo, la síntesis de las diversas partes del espacio mediante las cuales lo aprehendemos es sucesiva y, consiguientemente, se desarrolla en el tiempo e incluye una serie. Si en esta serie de espacios agregados (por ejemplo, de los pies en una vara), partimos de uno dado, los que le vamos añadiendo en el pensamiento constituyen siempre la *condición del límite* de los anteriores. Por ello debemos considerar también la *medición* de un espacio como síntesis de la serie de condiciones de un condicionado
A 413 dado. La diferencia está en que el lado de las condiciones
B 440 no se distingue en sí mismo del lado de lo condicionado y, consiguientemente, *regressus* y *progressus* en el espacio parecen identificarse. Pero, como una parte del espacio no se da en virtud de otra, sino que sólo es limitada por ella, todo espacio limitado ha de ser considerado por nosotros como condicionado, como un espacio que presupone otro espacio como condición de sus límites, y así sucesivamente. Por consiguiente, el avance en el espacio es también un regreso en relación con la limitación, y se aplica también al espacio la idea trascendental de la totalidad absoluta de la síntesis en la serie de las condicio-

[1] Leyendo, con Görland, *konnte*, en lugar de *konnte*. (N. del T.)

nes. Lo mismo puedo preguntar por la totalidad absoluta del fenómeno en el espacio que por la del tiempo pasado. Más adelante precisaremos si siempre es posible responder a tales preguntas.

Segundo: la realidad en el espacio, es decir, la *materia,* es un condicionado. Sus condiciones internas son sus partes y sus condiciones remotas son las partes de las partes. Tenemos, pues, aquí una síntesis regresiva cuya totalidad absoluta es exigida por la razón. Semejante totalidad sólo puede lograrse por medio de una completa división en virtud de la cual la realidad de la materia desaparezca en la nada o en lo que ya no es materia, es decir, en lo simple. También aquí nos hallamos, pues, ante una serie de condiciones y ante un progreso hacia lo incondicionado.

Tercero: en cuanto a las categorías de la relación real B 441
entre los fenómenos, la categoría de sustancia, con sus accidentes, no es apropiada para ser una idea trascendental. Es decir, A 414
con respecto a ella, la razón no tiene motivos que la hagan ir regresivamente a las condiciones, ya que los accidentes se hallan (en la medida en que inhieren en una única sustancia) coordinados entre sí, y no forman una serie. Los accidentes no se hallan propiamente subordinados respecto de la sustancia, sino que son el modo según el cual existe la sustancia misma. Lo que sí podría parecer aquí una idea de la razón trascendental sería el concepto de *lo sustancial.* Sin embargo, si tenemos en cuenta que éste no significa sino el concepto del objeto en general que subsiste (en la medida en que sólo lo pensamos como sujeto trascendental desprovisto de predicados) y que aquí sólo tratamos de lo incondicionado en la serie de los fenómenos, se verá claro que lo sustancial no puede constituir un miembro de esta serie. Lo mismo puede decirse de las sustancias en comunidad, que son meros agregados y no ofrecen ninguno de los indicios de una serie, ya que no se hallan subordinadas entre sí como condiciones de su posibilidad, cosa que hemos podido decir, en cambio, de los espacios: el límite de éstos nunca quedaba determinado en ellos mismos, sino en virtud de otro espacio. Así, pues, nos queda tan
sólo la categoría de *causalidad,* que nos presenta la serie de B 442
causas de un efecto dado, serie en la cual podemos ascender desde este último, en cuanto condicionado, hasta las primeras, en cuanto condiciones, y responder a la pregunta de la razón.

Cuarto: los conceptos de lo posible, de lo real y de

A 415 lo necesario no nos llevan a ninguna serie, como no sea en la medida en que debemos siempre considerar lo *contingente* de la existencia como condicionado y en la medida en que, de acuerdo con la regla del entendimiento, lo contingente implica una condición de la que necesariamente depende y que remite, a su vez, a una condición superior, hasta llegar al punto en que la razón encuentra la *necesidad* incondicionada en —y sólo en— la totalidad de esta serie.

Así, pues, nos quedan sólo cuatro ideas cosmológicas según los cuatro títulos de las categorías, si escogemos, de entre éstas, las que conllevan necesariamente una serie en la síntesis de lo diverso.

1
B 443 *La absoluta completud de la*
composición
del conjunto dado de todos los fenómenos

2
La absoluta
completud de la
división
de un conjunto
dado en la esfera
del fenómeno

3
La absoluta
completud del
origen
de un fenómeno
en general

4
La absoluta completud de la
dependencia de la **existencia**
de lo mudable en la esfera del fenómeno

A 416 A este respecto debemos advertir, en primer lugar, que la idea de totalidad absoluta no se refiere más que a la exposición de los *fenómenos,* no al concepto intelectual puro de un todo de las cosas en general. Consideramos, pues, los fenómenos como dados, y, en la medida en que constituyen una serie, la razón exige la completud absoluta de las condiciones de su posibilidad. Es decir, la razón exige una síntesis absolutamente (esto es, en todos los aspectos) completa, mediante la cual pueda exponerse el fenómeno según las leyes del entendimiento.

B 444 En segundo lugar, lo que la razón busca al proseguir, en forma de serie regresiva, esta síntesis de las condiciones

es, por así decirlo, la completud de la serie de las premisas, cuyo conjunto no requiere ya ninguna más. Este *incondicionado* se halla siempre incluido en la *totalidad de la serie* cuando nos representamos ésta en la imaginación. Ahora bien, esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, una simple idea, ya que no podemos saber, al menos de antemano, si es también posible en el terreno de los fenómenos. Si nos lo representamos todo con meros conceptos puros del entendimiento, prescindiendo de las condiciones de la intuición sensible, podemos realmente decir que, al dársenos un condicionado, se nos da también la serie completa de sus condiciones subordinadas entre sí, ya que, si se nos da tal condicionado, es precisamente gracias a estas condiciones. Ahora bien, en el caso de los fenómenos, encontramos una peculiar limitación en el modo según el cual se nos dan las condiciones. En efecto, éstas A 417 se nos dan a través de la sucesiva síntesis de la diversidad contenida en la intuición, síntesis que ha de ser completa en su regreso. El que tal completud sea posible en el plano de lo sensible constituye otro problema. De todas formas, la idea de esta completud se halla en la razón, sea o no posible ligar a ella conceptos empíricos de modo adecuado. Así, pues, dado que la absoluta totalidad de la síntesis regresiva de la diversidad en la esfera del fenómeno (síntesis efectuada bajo la guía de las categorías, las cuales la representan como la serie de condiciones de un condicionado dado) contiene necesariamente lo incondicionado, pudiéndose dejar sin decidir B 445 si y cómo es posible producir esa totalidad, la razón adopta aquí como punto de partida la idea de totalidad, si bien es lo *incondicionado* —sea de toda la serie, sea de una parte de ella— lo que persigue como objetivo final.

De dos modos podemos pensar ese incondicionado: bien como formado por la serie entera en la que, consiguientemente, son condicionados todos los miembros, sin excepción, siendo sólo su totalidad lo absolutamente incondicionado, y entonces el regreso se llama infinito; o bien lo absolutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, una parte a la que están subordinados los demás miembros de esa serie, y que no depende, por su lado, de ninguna otra condición[k].

[k] La totalidad absoluta de la serie de condiciones de un condicionado dado es siempre incondicionada, ya que no quedan fuera de esa serie condiciones con respecto a las cuales pudiera dicha totalidad ser condicionada. De todas →

A 418 En el primer caso, la serie es, *a parte priori* ilimitada (sin comienzo), es decir, infinita, a pesar de lo cual está dada por entero. Pero el regreso nunca es en ella completo. Por
B 446 ello sólo puede llamarse potencialmente infinita. En el segundo caso, hay un primero en la serie, el cual recibe los siguientes nombres: en relación con el tiempo pasado, *comienzo del mundo*; en relación con el espacio, *límite del mundo*; en relación con las partes de un todo dado en sus límites, lo *simple;* en relación con las causas, la *espontaneidad absoluta* (libertad); en relación con la existencia de las cosas mudables, la absoluta *necesidad natural.*

Tenemos dos términos, **mundo** y **naturaleza,** que suelen confundirse. El primero significa el todo matemático[l] de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el desarrollo de la misma por composición como por división. Pero ese mismo mundo es denominado naturaleza[k] en la medida en
A 419 que lo consideramos como un todo dinámico, no atendiendo al agregado de espacio o tiempo para producirlo como magni-
B 447 tud, sino a la unidad en la *existencia* de los fenómenos. En este caso, la condición de lo que sucede se llama causa. La causalidad incondicionada de esa causa en la esfera fenoménica se denomina libertad; la causalidad condicionada se llama, en sentido estricto, causa natural. Lo condicionado en la existencia en general se denomina contingente y lo incondicionado, necesario. A la incondicionada necesidad de los *fenómenos* podemos darle el nombre de necesidad natural.

Si he llamado antes cosmológicas a las ideas de que nos ocupamos ahora, se debe, en parte, a que se entiende

→ formas, semejante totalidad absoluta de una serie es sólo una idea, o más exactamente, un concepto problemático, cuya posibilidad requiere una investigación que examine cómo puede tal concepto contener lo incondicionado, que es la idea trascendental que ahora realmente nos importa (Nota de Kant).

[l] *das mathematische Ganze*

B 446 [k] La palabra naturaleza significa, tomada adjetivamente *(formaliter)*, la conexión de las determinaciones de una cosa según un principio interno de casualidad. Tomada sustantivamente, *materialiter*, significa, en cambio, el conjunto [*den Inbegriff*] de los fenómenos, en la medida en que, gracias a un principio interno de causalidad, se hallan en una completa interdependencia. En el primer sentido, se habla de la naturaleza de la materia líquida, de la materia del fuego etc., y se emplea esta palabra en sentido adjetivo. Cuando hablamos, en cambio, de «las cosas de la naturaleza» estamos pensando en un todo subsistente (Nota de Kant).

por mundo el conjunto de todos los fenómenos y a que, igualmente, nuestras ideas sólo se dirigen a lo incondicionado en los fenómenos; en parte también, a que la palabra «mundo» significa, en sentido trascendental, la absoluta totalidad del conjunto de las cosas existentes y a que únicamente atendemos a la completud de la síntesis (aunque, en sentido propio, sólo A 420
en el regreso a las condiciones). Si consideramos, además, que todas esas ideas son trascendentes y que llevan su síntesis hasta un *grado* que sobrepasa toda experiencia posible —si bien no rebasan, *por su índole,* el objeto, es decir, los fenómenos, sino que se ocupan del mundo sensible, no de númenos—, podemos, en mi opinión, llamarlas todas y con toda propiedad **conceptos cósmicos.** Por lo que se refiere a la distinción B 448
entre el incondicionado matemático y el incondicionado dinámico al que apunta el regreso, llamaría a los dos primeros conceptos cósmicos en sentido estricto (del mundo en lo grande y en lo pequeño) y **conceptos** *trascendentes* **de la naturaleza** a los dos segundos. Esta distinción no reviste, de momento, especial importancia, pero puede adquirirla más adelante.

ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

Sección segunda

Antitética de la razón pura

Si llamamos tética a todo conjunto de doctrinas dogmáticas, entiendo por antitética, no las afirmaciones dogmáticas en favor de lo contrario, sino aquel conflicto de conocimientos aparentemente dogmáticos (*thesis cum antithesi*) [1] en el que no se concede mayor plausibilidad a ninguna de las dos posiciones. La antitética no se ocupa, pues, de afirmaciones unilaterales, A 421
sino que considera los conocimientos generales de la razón teniendo sólo en cuenta el conflicto que los enfrenta entre sí y las causas del mismo. La antitética trascendental es una investigación sobre la antinomia de la razón pura y sobre sus causas y su resultado. Si, al hacer uso de los principios del entendimiento, no nos limitamos a aplicar la razón a los B 449

[1] Leyendo, con Erdmann, *thesis,* en lugar de *thesin.* (N. del T.)

objetos de experiencia, sino que nos atrevemos a extender esos principios más allá de los límites de la misma, surgen las tesis *pseudorracionales*. Tales tesis no necesitan ni esperar una confirmación empírica, ni temer una refutación. No sólo está cada una de ellas libre en sí misma de toda contradicción, sino que encuentra las condiciones de su necesidad en la naturaleza de la razón misma. El problema reside, desgraciadamente, en que la tesis opuesta tiene en su favor unos fundamentos que gozan de la misma validez y necesidad.

Así, pues, las cuestiones que se presentan de modo natural en semejante dialéctica de la razón pura son:

1) ¿Cuáles son propiamente las proposiciones bajo las cuales la razón pura se halla inevitablemente sometida a una antinomia?;

2) ¿De qué causas depende tal antinomia?;

3) ¿Queda abierto, no obstante, un camino que conduzca la razón a la certeza en esta situación de conflicto? ¿Cómo?

Una tesis dialéctica de la razón pura debe, pues, distin-
A 422 guirse en sí de todas las proposiciones sofísticas por lo siguiente: en primer lugar, por no referirse a una cuestión arbitraria, planteada con un propósito particular, sino a una cuestión con la que necesariamente tropieza toda razón humana al avanzar; en segundo lugar, por el hecho de que tanto esta tesis como su contraria implican, no una simple ilusión artificial que, una vez conocida, desaparece al instante, sino una ilusión
B 450 natural e inevitable. Incluso cuando esta ilusión ha dejado de engañarnos sigue pareciendo lo que no es, aunque ya no nos confunda. Podemos, pues, contrarrestar su efecto, pero nunca borrarla.

Semejante doctrina dialéctica no se refiere a la unidad del entendimiento en los conceptos empíricos, sino a la unidad de la razón en meras ideas. Las condiciones de esta unidad —que tiene que concordar primeramente, en cuanto síntesis según reglas, con el entendimiento, y, a la vez, en cuanto unidad absoluta de las mismas, con la razón— son[1] excesivamente grandes para el entendimiento cuando son adecuadas para la razón, siendo[2] demasiado pequeñas para ésta cuando son adecuadas para el entendimiento. De aquí surgirá, pues, un conflicto inevitable, hagamos lo que hagamos.

[1] Leyendo *sind*, en lugar de *ist* (N. del T.)
[2] Leyendo, con Erdmann, *werden*, en vez de *wird* (N. del T.)

Estas afirmaciones sofísticas nos revelan, por tanto, un campo de batalla dialéctico en el que triunfa la parte que puede atacar y en el que sale indudablemente vencida la que A 423
se ve obligada a adoptar una postura meramente defensiva. Incluso los caballeros fornidos saben muy bien, tanto si sostienen una buena causa como una mala, que conseguirán la corona de la victoria si se aseguran el privilegio de efectuar el último ataque y no están obligados a aguantar una nueva embestida del adversario. Echase de ver fácilmente que esta plaza ha estado siempre muy concurrida y que muchas victorias han sido ganadas por ambas partes. Pero, a la hora de la última, de la que pone punto final, siempre se ha tratado B 451
de que el mantenedor de la buena causa dominara la plaza por medio de una prohibición que impidiera al adversario seguir empuñando armas. Como jueces imparciales debemos prescindir de si los combatientes luchan por una buena o por una mala causa, dejando que decidan la cuestión entre ellos. Acaso vean por sí mismos, una vez que estén más agotados que heridos, la nulidad de su lucha y se separen como buenos amigos.

Este modo de observar una lucha, o más exactamente, de provocarla, no para pronunciarse en favor de una u otra parte, sino para averiguar si el objeto de la contienda no es acaso un puro espejismo inútilmente ambicionado por ambos combatientes y con el que nada se puede ganar, incluso en el caso de que no hubiese obstáculos que se opusieran; ese A 424
proceder, digo, podemos denominarlo el **método escéptico.** Se trata de algo completamente distinto del *escepticismo,* que constituye un principio de ignorancia metódica y científica que socava las bases de todo conocimiento, restando a éstas toda la confianza y seguridad posibles. En efecto, el método escéptico apunta a la certeza, tratando de descubrir en esa lucha, que es sincera por ambas partes y está llevada con la cabeza, el punto que ha desencadenado el malentendido B 452
y haciendo como los legisladores prudentes, que de la confusión de los jueces en los pleitos extraen enseñanzas para sí mismos acerca de los defectos e imprecisiones de sus leyes. La antinomia que se revela al aplicar las leyes es, desde nuestra limitada sabiduría, la mejor prueba de la nomotética para hacer que la razón, que en la especulación abstracta no advierte fácilmente sus errores, se fije en los factores que intervienen en la determinación de sus principios.

Este método escéptico sólo es esencialmente propio de la filosofía trascendental. Puede prescindirse de él en todo otro campo de investigación. Sólo en éste es indispensable. Sería absurdo emplearlo en las matemáticas, ya que en esta ciencia ninguna afirmación falsa puede ocultarse o hacerse
A 425 invisible, pues las demostraciones deben seguir siempre el hilo de la intuición pura y avanzar a través de una síntesis siempre evidente. En la filosofía experimental puede ser útil una duda dilatoria, pero no hay, al menos, posibilidad de que se produzca un malentendido que no pueda ser fácilmente resuelto. Es, además, en la experiencia donde deben residir los
B 453 medios que —tarde o temprano— permiten dirimir el conflicto. La moral puede también presentar todos sus principios en concreto, juntamente con sus consecuencias prácticas, en una experiencia posible al menos, evitando así el malentendido producido por la abstracción. Las afirmaciones trascendentales, que se arrogan conocimientos que desbordan el campo de toda experiencia posible, son, por el contrario, de tal índole, que ni podría darse su síntesis abstracta en una intuición *a priori*, ni podría descubrirse su malentendido por medio de ninguna experiencia. La razón trascendental no admite, pues, otra piedra de toque que la consistente en el intento de establecer una compatibilidad entre sus afirmaciones y, ante todo, por tanto, entre sus enfrentadas posiciones en una competición libre y sin obstáculos. Esta competición es lo que vamos a presentar ahora[k].

A 426 B 454 LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA A 427 B 455

PRIMER CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES

Tesis

El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites.

Antítesis

El mundo no tiene comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio.

[k] Las antinomias se suceden de acuerdo con el orden de las ideas trascendentales antes citadas (Nota de Kant).

Prueba

Supongamos que el mundo no tenga un comienzo en el tiempo. En este caso, ha transcurrido una eternidad hasta cada instante dado y, consiguientemente, una serie infinita de estados sucesivos de las cosas que hay en el mundo. Ahora bien, la infinitud de una serie consiste en que nunca puede terminarse por medio de síntesis sucesivas. Por tanto, es imposible una infinita serie cósmica pasada y, en consecuencia, constituye una condición indispensable de la existencia del mundo el que éste haya tenido un comienzo, que es el primer punto que queríamos demostrar.

Respecto del *segundo,* supongamos de nuevo lo contrario: el mundo será entonces un todo infinito dado de cosas coexistentes. Ahora bien, sólo mediante la síntesis de sus partes podemos concebir la magnitud de un *quantum* que no se dé a la intuición
A 428 } dentro de ciertos límites[k],
B 456 } como no podemos concebir la totalidad de semejante *quantum* sino mediante la sín-

Prueba

Supongamos que posee un comienzo. Si tenemos en cuenta que el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en el que la cosa no existe, es preciso que haya habido un tiempo anterior en el que el mundo no existía, es decir, un tiempo vacío. Ahora bien, en un tiempo vacío es imposible que se produzca cosa alguna, ya que ninguna parte de semejante tiempo posee en sí una condición que, frente a otra parte, sirva para distinguir su existencia mejor que su inexistencia (tanto si se admite que nace por sí mismo, como si se afirma que es producido por otra causa). Por lo tanto, pueden comenzar algunas series de cosas en el mundo, pero el mundo mismo no puede tener un comienzo, siendo, consiguientemente, infinito respecto del tiempo pasado.

En cuanto al segundo punto, comencemos por suponer lo contrario: que el mundo es finito y limitado, por lo que al espacio respecta. Se encuentra, pues, en un espacio vacío e ilimitado. Ten-

[k] Un *quantum* indeterminado puede ser intuido como un todo si está confinado entre límites, de modo que no necesitemos construir su totalidad
B 456 con una medición, es decir, mediante una sucesiva síntesis de sus partes. En efecto, los límites señalan por sí mismos su completud al trazar una división entre él y todo lo demás (Nota de Kant).

tesis completa o suma de unidad tras unidad[k]. Consiguientemente, para concebir como un todo el mundo que ocupa todos los espacios, debería considerarse como completa la síntesis sucesiva de las partes de un mundo infinito; es decir, debería considerarse un tiempo infinito como pasado en la enumeración de todas las cosas coexistentes, lo cual es imposible. Así, pues, un agregado infinito de cosas reales no puede ser considerado como un todo dado ni, consiguientemente, como dado *simultáneamente*. Por tanto, el mundo *no es infinito,* por lo que respecta a su extensión en el espacio, sino que se halla encuadrado dentro de límites, que era el segundo punto a demostrar.

dríamos, por tanto, no sólo una relación de las cosas *en el espacio,* sino también de las cosas *con el espacio.* Ahora bien, si tenemos en cuenta que el mundo es un todo absoluto fuera del cual no hay objetos A 429
de intuición, ni, consiguiente- B 457
mente, correlato ninguno con el que pueda relacionarse, la relación del mundo con el espacio vacío sería una relación con *ningún objeto.* Pero semejante relación y, consiguientemente, también la limitación del mundo por el espacio vacío, no es nada. Por tanto, el mundo es ilimitado en relación con el espacio, es decir, es infinito respecto de la extensión[kk].

[k] El concepto de totalidad no es, en este caso, más que la representación de la síntesis completa de sus partes, ya que, teniendo en cuenta que no podemos derivar tal concepto de la intuición del todo (que es aquí imposible, como tal intuición), sólo podemos abarcarlo gracias a la síntesis de las partes hasta completar —al menos en la idea— el infinito (Nota de Kant).

[kk] El espacio es sólo la forma de la intuición externa (intuición for- B 457
mal), no un objeto real susceptible de intuición externa. Con anterioridad a todas las cosas que lo determinan (llenan o limitan), o más exactamente, que suministran una *intuición empírica* adecuada a su forma, el espacio no es, bajo su denominación de espacio absoluto, sino la simple posibilidad de los fenómenos externos, en la medida en que, o bien existen en sí, o bien pueden añadirse a otros fenómenos dados. Por consiguiente, la intuición empírica no está compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y espacio vacío). Lo uno no es correlato de la síntesis de lo otro, sino que ambas cosas se hallan unidas en una misma intuición empírica como materia y forma. En cuanto queremos poner uno de los dos factores fuera del otro (el espacio fuera de todos los fenómenos) surgen toda suerte de vacías determinaciones de la intuición externa, pero que no constituyen percepciones posibles. Por ejemplo, el movimiento o el reposo del mundo en el infinito espacio vacío, lo cual es una determinación →

A 430 B 458

Observación sobre la primera antinomia

I. *Sobre la tesis*

Al presentar estos argumentos contrapuestos, no he buscado artificios, intentando ofrecer una demostración de abogado (según se dice), que aprovecha en favor propio la debilidad del adversario y da gustosamente por válida la ley a la que éste acude erróneamente, con el fin de establecer luego sus propias pretensiones ilegítimas sobre la refutación de esa ley. Cada una de estas pruebas está sacada de la naturaleza misma de la cosa[1]. Hemos dejado a un lado la ventaja que pudieran concedernos las conclusiones erróneas efectuadas por los dogmáticos de una y otra parte.

Hubiese podido también proponer una pseudo-prueba de la tesis, partiendo (como suelen hacer los dogmáticos) de un defectuoso concepto acerca de la infinitud de una magnitud dada. Una magnitud es *infinita* cuando es imposible otra superior (es decir, mayor que la cantidad que de una unidad dada contiene). Ahora bien, ninguna cantidad

II. *Sobre la antítesis*

A 431 B 459

La demostración de la infinitud de la serie cósmica dada y del mundo en su conjunto se basa en que, de lo contrario, los límites del mundo estarían constituidos por un tiempo y un espacio vacios. No ignoro que se ha pretendido soslayar esa consecuencia con la pretensión de que es posible un límite del mundo, en lo que atañe al tiempo y al espacio, sin necesidad de suponer un tiempo absoluto antes del comienzo del mundo ni un espacio absoluto que se extienda fuera del mundo real, lo cual es imposible. Estoy perfectamente de acuerdo con la última parte de esta opinión sostenida por los filósofos de la escuela leibniziana. El espacio es sólo la forma de la intuición externa, no un objeto real susceptible de ser intuido externamente, ni un correlato de los fenómenos, sino la forma de éstos. Al no ser un objeto, sino la simple forma de objetos posibles, el espacio no puede intervenir en la existencia de las cosas en sentido ab-

→ de la relación que mundo y espacio guardan entre sí, relación que jamás podemos percibir y que no constituye, consiguientemente, más que el predicado de un mero producto mental (Nota de Kant).

[1] Leyendo, con Valentiner, *aus der Natur der Sache,* en vez de *aus der Sache Natur* (N. del T.)

es la mayor, ya que siempre se le pueden añadir una o varias unidades. Así, pues, es imposible una magnitud infinita dada y, consiguientemente, también un mundo infinito (tanto respecto de la serie transcurrida como respecto de la extensión). El mundo es, por tanto, limitado desde ambos aspectos. Así hubiese podido desarrollar mi demostración. Ahora bien, este concepto no concuerda con lo que entendemos por «todo infinito». Este no representa *cuánto mide,* ni es, consiguientemente, el concepto de un *maxi-*
A 432 B 460 *mum*, sino que pensamos a través de él la relación que guarda con una unidad cualquiera que pueda adoptarse: con respecto a ésta, el todo infinito es siempre superior a cualquier número. Pues bien, según que la unidad adoptada fuera mayor o menor, el infinito sería igualmente mayor o menor. Si, en cambio, tenemos en cuenta que la infinitud sólo consiste en la relación con esa unidad dada, seguiría siendo la misma. De este modo no conoceríamos, claro está, la magnitud absoluta del todo, pero tampoco tratamos de ella en este caso.

soluto (por sí solo), como algo determinante. Por consiguiente, las cosas, en cuanto fenómenos, determinan ciertamente el espacio, es decir, hacen que estos o aquellos predicados —de entre todos los posibles predicados del espacio (magnitud y relación)— pertenezcan a la realidad. Pero no a la inversa: el espacio, en cuanto algo que existe por sí, no puede determinar la realidad de las cosas respecto de su magnitud o de su forma, ya que no es en sí mismo algo real. Puede haber, pues, un espacio (sea lleno o vacío)[k] limitado por fenómenos, pero
éstos no pueden estar *limitados por un espacio vacio* fuera de ellos. Lo mismo puede decirse del tiempo. Pero, aun admitiendo todo esto, es innegable que, si suponemos un límite del mundo en el espacio o en el tiempo, nos vemos obligados a asumir por entero estos dos absurdos: un espacio vacío fuera del mundo y un tiempo vacio anterior al mundo. A 433 B 461

En efecto, la escapatoria con la que se intenta eludir la consecuencia en virtud de la cual decimos que, si el mundo es limitado (desde un pun-

[k] Es fácil de ver que lo que queremos decir es que *el espacio vacío,*
B 461 *en cuanto limitado por fenómenos*, es decir, el espacio vacío *en el mundo*, no contradice al menos los principios trascendentales, pudiendo ser, por tanto, admitido por lo que a ellos respecta (aunque no por ello se afirma inmediatamente su posibilidad) (Nota de Kant).

El verdadero concepto (trascendental) de la infinitud indica lo siguiente: que la síntesis sucesiva de unidades con que medimos un *quantum* nunca puede ser completa[k]. De ello se sigue con toda seguridad que no puede haber transcurrido una eternidad de estados reales consecutivos hasta un momento dado (el actual) y que, por tanto, el mundo ha de tener un comienzo.

En cuanto a la segunda parte de la tesis, no tenemos en ella la dificultad de una serie que es infinita y, a la vez, ya transcurrida, puesto que la diversidad de un mundo infinito por su extensión viene dada *simultáneamente*. Sin embargo, teniendo en cuenta que no podemos acudir a unos límites que definan por sí mismos la totalidad en la intuición, nos vemos obligados, a la hora de concebir la totalidad que forma dicha diversidad, a dar cuenta de un concepto que no puede, en este caso, pasar desde el todo a la cantidad determinada de sus partes, sino que debe exponer la posibilidad de un todo mediante la sucesiva síntesis de las partes. Pero, como esta síntesis debería constituir siempre una serie imposible de completar, no puede pensarse una totalidad antes de ella, ni, consiguientemente, tampoco por medio de ella. En efecto, el mismo concepto de totalidad es, en este caso, la representación de una síntesis completa de las partes. Tal completud es imposible y, por tanto, también lo es su concepto.

to de vista temporal y espacial), la existencia de las cosas reales tiene que estar determinada, en su magnitud, por el vacío infinito, se reduce, en el fondo, a lo siguiente: en vez de un *mundo sensible,* se piensa no se sabe qué mundo inteligible; en lugar del primer comienzo (una existencia precedida por un tiempo de no-ser), se piensa una existencia que *no presupone ninguna otra condición* en el mundo; en vez de límites de la extensión, límites del universo, con todo lo cual[*] se desembaraza del tiempo y del espacio. Pero aquí tratamos únicamente del *mundus phaenomenon* y de su magnitud, mundo en el que no se puede prescindir de las mencionadas condiciones de la sensibilidad sin anular su esencia. Si el mundo sensible es limitado, se halla necesariamente en el vacío infinito. En cuanto queremos prescindir *a priori* de este vacío, es decir, del espacio en general en cuanto condición de posibilidad de los fenómenos, desaparece el mundo sensible en su totalidad, que es el único que se nos da en este problema. El *mundus intelligibilis* no es más que el concepto universal de un mundo en general en el que se prescinde de su in-

[k] Ese *quantum* contiene, pues, una cantidad (de la unidad dada) mayor que cualquier número. Este es el concepto matemático de infinitivo (Nota de Kant).

sarse una totalidad antes de semejante síntesis, ni, consiguientemente, por medio de ella. En efecto, el concepto mismo de totalidad es, en este caso, la representación de una síntesis completa de las partes, completud que es imposible, como lo es, por ello mismo, su concepto.

tuición y acerca del cual no podemos, consiguientemente, formular proposiciones sintéticas, ni afirmativas ni negativas.

A 434 B 462

ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

A 435 B 463

SEGUNDO CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES

Tesis

Toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo.

Antítesis

Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo.

Prueba

En efecto, si suponemos que las sustancias compuestas no constan de partes simples, no queda —si suprimimos mentalmente toda composición— ninguna parte compuesta ni (al no haber partes simples) ninguna parte simple. No queda, pues, nada, ni puede darse, consiguientemente, ninguna sustancia. Por tanto, o bien es imposible suprimir mentalmente toda composición, o bien debe quedar, tras la supresión de

Prueba

Supongamos que una cosa compuesta (en cuanto sustancia) consta de partes simples. Como toda relación externa, y, consiguientemente, toda composición formada por sustancias, sólo es posible en el espacio, éste debe constar de tantas partes como en él ocupe lo compuesto. Ahora bien, el espacio no consta de partes, sino de espacios. Por consiguiente, cada parte de lo compuesto tiene que ocupar un espacio. Pero las partes abso-

ésta, algo que subsista sin composición, es decir, lo simple. En el primer caso, lo compuesto no constaría, por su parte, de sustancias (puesto que la composición es una relación meramente accidental en las sustancias, las cuales, en su calidad de seres permanentes, tienen que subsistir con independencia de ella). A 436 B 464 Como este caso se halla en contradicción con lo que hemos supuesto, nos queda sólo el segundo, a saber, que los compuestos sustanciales del mundo consten de partes.

La consecuencia inmediata que de ello se sigue es que las cosas del mundo son todas entidades simples; que la composición es un estado meramente exterior a las mismas, y que, si bien nunca podemos aislar o separar por completo de su estado de cohesión las sustancias elementales, la razón tiene que concebirlas como los sujetos primarios de toda composición y, por ello mismo, como entidades simples y anteriores a ésta.

lutamente primeras de todo compuesto son simples. Lo simple ocupa, pues, un espacio. Ahora bien, todo lo real que ocupa un espacio comprende en sí una variedad de elementos que se hallan unos fuera de otros, siendo, por tanto, compuesto, un compuesto real formado, no por accidentes (que, sin una sustancia, nunca pueden estar unos fuera de otros), sino por sustancias. Lo simple sería, pues, un compuesto sustancial, lo cual es contradictorio.

La segunda proposición de la antítesis, según la cual no hay nada simple en el mun- A 437 B 465 do, sólo quiere decir lo siguiente: la existencia de lo absolutamente simple no puede demostrarse a partir de ninguna experiencia o percepción, ni externa ni interna. Lo absolutamente simple es, pues, una simple idea cuya realidad objetiva jamás puede hacerse evidente en una experiencia posible. Carece, por tanto, de aplicación y de objeto en la exposición de los fenómenos. En efecto, supongamos que fuese posible encontrar un objeto empírico para esta idea. En este caso, habría que conocer la intuición empírica de cierto objeto como una intuición que no contuviera absolutamente ninguna variedad de elementos unos fuera de otros y ligados en una unidad.

Ahora bien, dado que carece de validez el deducir que es imposible tal variedad en toda intuición de un objeto partiendo del hecho de que no tenemos conciencia de ella y nos es, a la vez, indispensable esa intuición para obtener la simplicidad absoluta, no podemos derivar ésta de ninguna percepción, sea la que sea. Consiguientemente, nada simple nos es dado en el mundo sensible si tenemos en cuenta que jamás puede dársenos algo como objeto absolutamente simple en una experiencia posible y que, al mismo tiempo, tenemos que considerar el mundo sensible como el conjunto de todas las experiencias posibles.

Esta segunda proposición de la antítesis va mucho más lejos que la primera. Esta eliminaba lo simple tan sólo en la intuición de lo compuesto, mientras que aquélla lo excluye de la naturaleza entera. Por ello no se ha podido tampoco demostrar esta segunda proposición partiendo del concepto de objeto dado de la intuición externa (de lo compuesto), sino a partir de la referencia de este mismo concepto a una posible experiencia en general.

A 438 B 466

Observación sobre la segunda antinomia

A 439 B 467

I. *Sobre la tesis*

Cuando hablo de un todo que consta necesariamente de partes simples, me refiero a un todo sustancial entendido como el compuesto en sentido propio, es decir, como la unidad accidental de una diversidad que se nos da *separadamente* (al menos en el pensamiento) y que nosotros ponemos en conexión mutua, gracias a lo cual se constituye en unidad. En rigor, el espacio no debería llamarse *compositum*, sino *totum*, ya que sus partes sólo son posibles en el todo, no el todo a través de las partes. Acaso podría denominarse *compositum ideale*, pero no *compositum reale*. Sin embargo, esto no son más que sutilezas. Dado que el espacio no es un compuesto de sustancias (ni siquiera de accidentes reales), una vez que elimino toda composición en él, no debe quedar nada, ni tan siquiera el punto, ya que éste sólo es posible en cuanto límite de un espacio (es decir, de un com-
A 440 B 468 puesto). Espacio y tiempo no constan, pues, de partes simples. Lo que sólo pertenece al estado de una sustancia no se compone tampoco, aunque

II. *Sobre la antítesis*

Frente al principio de la infinita divisibilidad de la materia, cuya demostración es simplemente matemática, los monadistas tienen algunas objeciones que presentar. Pero estos objetantes resultan ya sospechosos por el simple hecho de negarse a admitir que las pruebas matemáticas más claras constituyan un conocimiento de la naturaleza del espacio [1], en el sentido de que éste sea efectivamente la condición formal de la posibilidad de toda materia. Al contrario, las consideran como meras conclusiones sacadas de conceptos abstractos y arbitrarios, no susceptibles de ser referidos a cosas reales. Como si fuera posible idear un tipo de intuición distinto del que se nos da en la intuición originaria del espacio y como si las determinaciones *a priori* del mismo no afectaran, a la vez, a cuanto es posible precisamente por ocupar ese espacio. Si hiciéramos caso a esos monadistas deberíamos pensar además del punto matemático —que es simple, pero no parte del espacio, sino mero límite del mismo—, unos pun-

[1] *Einsichten in die Beschaffenheit des Raums*

posea una magnitud (por ejemplo, el cambio), de lo simple. Es decir, no se produce cierto grado de cambio por adición de múltiples cambios simples. Inferimos lo simple partiendo de lo compuesto, pero tal inferencia sólo tiene validez respecto de las cosas que existen por sí mismas. Ahora bien, los accidentes propios de un estado no existen por sí mismos. Podemos, pues, invalidar fácilmente la prueba de la necesidad de lo simple (en cuanto formado por las partes integrantes de todo compuesto sustancial), y con ella toda la argumentación, si esa prueba es extendida en exceso y considerada como aplicable indistintamente a todo compuesto, como ha ocurrido ya varias veces.

Por lo demás, sólo me refiero aquí a lo simple en la medida en que viene necesariamente dado en lo compuesto, en el sentido de que esto último puede resolverse en sus elementos simples como partes integrantes de que consta. La verdadera signifi-
A 441 B 469 cación de la palabra *monas* (según la emplea Leibniz) sólo debería referirse a aquel elemento simple que se da inmediatamente como sustancia simple (por ejemplo, en la autoconciencia), no como elemento de lo compuesto. Sería más correcto llamar a éste últimos físicos que, a pesar de ser igualmente simples, poseerían la ventaja de ocupar el espacio, en cuanto partes integrantes, por mera agregación. No repetiré ahora las conocidas y claras refutaciones de este absurdo, que son abundantes, ya que es inútil pretender eliminar, con sofismas extraídos de conceptos meramente discursivos, la evidencia de las matemáticas. Me limitaré a observar que, si la filosofía se dedica aquí a incordiar frente a las matemáticas, ello se debe a que la primera olvida que la A 442 B 470
cuestión se refiere únicamente a *fenómenos* y a la condición de éstos. En este caso, no basta encontrar el concepto de lo simple para llegar al *concepto intelectual* puro de lo compuesto, sino que hay que hallar la intuición de lo simple para llegar a la *intuición* de lo compuesto (materia), cosa que, según las leyes de la sensibilidad y, en consecuencia, también en los objetos de los sentidos, es enteramente imposible. Así, pues, podemos admitir, en relación con un todo formado por sustancias y pensado únicamente por el entendimiento puro, que debemos tener lo simple con anterioridad a toda composición de ese todo. Pero tal conclusión no es válida respecto de un *totum substantiale phaenomenon*, que, en cuanto intuición

mo *átomo*. Teniendo en cuenta que sólo quiero demostrar las sustancias simples en relación con lo compuesto, en cuanto elementos que componen éste último, podría llamar la tesis [1] de la segunda antinomia *atomística* trascendental. Ahora bien, como esta palabra se emplea desde hace mucho tiempo para designar una especial manera de explicar los fenómenos corpóreos *(moléculae)* y supone, por ello mismo, conceptos empíricos, daremos a la tesis el nombre de principio dialéctico de la *monadología*.

empírica en el espacio, implica necesariamente el que ninguna de sus partes sea simple, ya que tampoco lo es ninguna parte del espacio. Sin embargo, los monadistas han sido lo suficientemente sutiles como para soslayar la dificultad partiendo del supuesto de que el espacio no es una condición de posibilidad de los objetos de la intuición externa (los cuerpos), sino que, al contrario, los cuerpos y la relación dinámica de las sustancias en general son la condición de posibilidad del espacio. Ahora bien, sólo tenemos concepto de los cuerpos en su calidad de fenómenos y, en cuanto tales, presuponen necesariamente el espacio como condición de posibilidad de todo fenómeno externo. Esta escapatoria es, pues, inútil, como ya hemos establecido suficientemente en la estética trascendental. Si los cuerpos fuesen cosas en sí mismas, la demostración de los monadistas sería efectivamente válida.

La segunda afirmación dialéctica posee la peculiaridad de tener en contra una afirmación dogmática —la de que el objeto del sentido interno, el yo que allí piensa, es una sustancia absolutamente simple—, que es la única, en- {A 443 B 471}

[1] Leyendo, con Mellin, *These* o, de acuerdo con Valentiner, *Thesis*, en lugar de *Antithese* (N. del T.)

tre todas las aserciones sofísticas, que intenta demostrar de forma evidente en un objeto empírico la realidad de lo que antes hemos incluido entre las ideas trascendentales, a saber, la simplicidad absoluta de la sustancia. Sin entrar ahora en mayores consideraciones sobre el tema (que ha sido ya tratado detalladamente) me limitaré a observar lo siguiente: si algo es pensado sólo como objeto, sin añadirle una determinación sintética de su intuición (como sucede con la representación «yo», totalmente desnuda), no puede percibirse ni composición ni diversidad en semejante representación. Como, además, los predicados con que pienso este sujeto son meras intuiciones del sentido interno, nada puede encontrarse ahí que demuestre una diversidad de elementos unos fuera de otros, ni, por tanto, composición efectiva. Como el sujeto que piensa es, a la vez, su propio objeto, la autoconciencia implica la imposibilidad de dividirse a sí misma (aunque sí puede dividir las determinaciones que en ella inhieren), pues todo objeto constituye una unidad absoluta en relación consigo mismo. Sin embargo, si este sujeto fuera considerado *exteriormente,* como un objeto de la intuición, mostraría, naturalmente, composición en el fenómeno.

Y así es como hay que considerarlo si queremos saber si hay o no hay en él variedad de elementos unos *fuera* de otros.

A 444 B 472

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

A 445 B 473

Tercer conflicto de las ideas trascendentales

Tesis

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad.

Prueba

Supongamos que no hay otra causalidad que la que obedece a leyes de la naturaleza. En este caso, todo cuanto *sucede* presupone un estado previo al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla.

Ahora bien, tal estado previo debe ser algo que, a su vez, ha sucedido (que ha llegado a ser en un tiempo en el que antes no existía), ya que si hubiese existido siempre, su consecuencia no se habría podido producir ahora, sino que hubiese existido siempre.

Antítesis

No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.

Prueba

Supongamos que haya una *libertad* en sentido trascendental como tipo específico de causalidad conforme a la cual puedan producirse los acontecimientos del mundo, es decir, una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo. En este caso, no sólo comenzará, en términos absolutos, una serie en virtud de esa espontaneidad, sino la determinación de ésta para producirla. En otras palabras, comenzará absolutamente la

Consiguientemente, la causalidad de la causa en virtud de la cual algo sucede es, a su vez, algo *sucedido* y que, de acuerdo con la ley de la naturaleza, presupone igualmente un estado previo y la causalidad del mismo. Este, de nuevo, supone un estado todavía anterior, y así sucesivamente. Si todo sucede, pues, sólo según las leyes de la naturaleza, no hay más que comienzos subalternos, nunca un primer
A 446 B 474 comienzo. En consecuencia, jamás se completa la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras. Ahora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*. Así, pues, la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada. No podemos, por tanto, admitir que tal causalidad sea la única.

Teniendo esto en cuenta, debemos suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, debemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturalecausalidad, de suerte que no habrá nada previo que permita determinar mediante leyes constantes el acto que se está produciendo. Ahora bien, todo comienzo de acción supone un estado anterior propio de la causa que todavía no actúa, y un primer comienzo dinámico de acción supone un estado que no está unido por ningún vínculo causal con el anterior estado de la misma causa, es decir, no se sigue en modo alguno de ese estado anterior. Así, pues, la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad. Por lo tanto, una conexión de estados sucesivos de las causas eficientes A 447 B 475
según la cual es imposible toda unidad de la experiencia y que, consiguientemente, tampoco se halle en ninguna experiencia, no es más que un puro producto mental.

Sólo en la *naturaleza* debemos, pues, buscar la interdependencia y el orden de los sucesos. La libertad (independencia) respecto de las leyes de esta naturaleza nos *libera* de la *coacción* de las reglas, pero también del *hilo conductor* que todas ellas representan. En efecto, no podemos decir que, en lugar de las leyes de la naturaleza, intervengan en la causalidad de la marcha del mundo leyes de la libertad, ya que si ésta estuviera determinada según leyes, ya no sería

za, esto es, una libertad trascendental. Si falta ésta, nunca es completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza.

libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza. Por consiguiente, naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad [1]. La primera impone al entendimiento la dificultad de remontarse cada vez más lejos en busca del origen de los acontecimientos en la serie causal, ya que la causalidad es siempre condicionada en tales acontecimientos; pero, como compensación, promete una unidad de experiencia, una unidad completa y conforme a leyes. Por el contrario, si bien el espejismo de la libertad promete un reposo al entendimiento que escudriña la cadena causal, conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a operar por sí misma, rompe, debido a su propia ceguera, el hilo conductor de las reglas, que es el que permite una experiencia perfectamente coherente.

A 448 B 476

Observación sobre la tercera antinomia

A 449 B 477

I. *Sobre la tesis*

La idea trascendental de la libertad dista mucho de constituir todo el contenido del concepto psicológico de este

II. *Sobre la antítesis*

Frente a la doctrina de la libertad, el defensor de la omnipotencia de la naturaleza (*fisiocracia* trascendental) formu-

[1] *Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit*

nombre, concepto que es empírico en gran parte. Se limita, más bien, a expresar el de la absoluta espontaneidad del acto, entendida como fundamento propio de la imputabilidad de este mismo acto. Dicha idea es, sin embargo, la verdadera piedra de escándalo de la filosofía, la cual encuentra insuperables dificultades a la hora de admitir semejante causalidad incondicionada. Lo que desde siempre ha supuesto para la razón especulativa un gran problema ante la cuestión de la libertad de la voluntad es, en rigor, meramente *trascendental* y se refiere sólo a si debemos admitir una facultad capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos. No es tan necesario el que podamos decir cómo sea posible semejante cosa, ya que también en la causalidad según leyes de la naturaleza tenemos que conformarnos con conocer *a priori* la necesidad de presuponer esa causalidad, aunque no entendamos en modo alguno cómo es posible que la existencia de una cosa sea puesta por la existencia de otra y aunque debamos, por ello mismo, atenernos tan sólo a la experiencia. Si hemos demostrado la necesidad de un primer comienzo —surgido de la libertad— en una serie de fenómenos, ha sido sólo en la medida laría así su posición contra las inferencias sofísticas de la primera: *Si no suponéis algo matemáticamente primero en el mundo desde un punto de vista temporal, tampoco os hace falta buscar algo dinámicamente primero desde un punto de vista causal.* ¿Quién os ha mandado idear un estado del mundo que sea absolutamente primero y, por tanto, un comienzo absoluto de la serie fenoménica que va desarrollándose progresivamente? ¿Quién os ha mandado poner límites a la ilimitada naturaleza para suministrar un punto de reposo a vuestra imaginación? Teniendo en cuenta que las sustancias siempre han existido en el mundo —esto es, al menos, lo que la unidad de la experiencia nos obliga a suponer—, tampoco hay dificultad en admitir que el cambio de estado de tales sustancias (es decir, una serie de sus cambios) ha existido siempre y que, por tanto, no hace falta buscar un primer comienzo, ni matemático ni dinámico. La posibilidad de semejante derivación infinita, sin un primer miembro en relación con el cual todo el resto sea mera subsecuencia, no puede hacerse concebible por lo que a su posibilidad se refiere. Pero si, debido a ello, no admitís este enigma de la naturaleza, os veréis en la necesidad de rechazar muchas propiedades sinté-

en que es indispensable para hacer inteligible un origen del mundo, pero todos sus estados subsiguientes pueden ser considerados como una secuencia regulada por simples
A 450 B 478 leyes de la naturaleza. Ahora bien, dado que con ello se ha demostrado (aunque no comprendido) la posibilidad de que una serie comience por sí misma en el tiempo, podemos admitir igualmente que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo conforme a la causalidad y atribuir a las sustancias de esas series el poder de actuar por libertad. No caigamos aquí en las redes del malentendido siguiente: como una serie sucesiva que se desarrolle en el mundo sólo puede tener un primer comienzo en sentido relativo, ya que este comienzo siempre va precedido de un estado anterior de las cosas, acaso no haya posibilidad de un primer comienzo de las series en el curso del mundo. En efecto, no nos referimos aquí a un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal. Por ejemplo: si ahora me levanto de la silla de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza, una nueva serie se inicia, en términos absolutos, en

ticas fundamentales (fuerzas fundamentales) que os son igualmente incomprensibles.
Incluso la posibilidad de un A 451 B 479
cambio en general tiene que ser un escándalo para vosotros, ya que, si no descubrierais su realidad en la experiencia, nunca podríais concebir *a priori* cómo es posible semejante sucesión de ser y no-ser.

Aun cuando se conceda una facultad tracendental de la libertad capaz de iniciar los cambios del mundo, tal facultad debería, en cualquier caso, hallarse sólo fuera de él (a pesar de lo cual, sigue siendo una pretensión audaz la de admitir, fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles, un objeto que no puede darse en ninguna percepción posible). Pero nunca puede permitirse que semejante facultad sea atribuida a las sustancias del mundo mismo, ya que entonces desaparecería en su mayor parte la interdependencia de los fenómenos que se determinan necesariamente unos a otros según leyes universales —la interdependencia que llamamos naturaleza—, como desaparecería, juntamente con ella, el criterio de verdad empírica que nos permite distinguir la experiencia del sueño. En efecto, apenas cabe seguir concibiendo una naturaleza junto a semejante facultad de la libertad, que no está regula-

este suceso y en sus consecuencias naturales hasta el infinito, aunque, desde un punto temporal, este mismo suceso no sea más que la continuación de una serie anterior. En efecto, la decisión y el acto no forman parte en modo alguno de la secuencia de meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos. Al contrario, con respecto a este acontecimiento las causas naturales determinantes cesan por completo fuera de esos efectos. Aunque el suceso sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas. Consiguientemente, debe llamarse un comienzo absolutamente primero de una serie de fenómenos, si bien no con respecto al tiempo, sino con respecto a la causalidad.

La confirmación de que la razón necesita recurrir a un primer comienzo, originado por libertad, en la serie de las causas naturales se hace palpable en el hecho siguiente: todos los filósofos de la antigüedad (a excepción de la escuela epicúrea) se vieron obligados a asumir, a la hora de explicar los movimientos del mundo, un *primer motor*, es decir, una causa que operara libremente y que iniciara por sí misma esa serie de estados. En efecto, no se atrevieron a hacer concebible un primer comienzo da por ley ninguna, puesto que las leyes de la naturaleza se verían continuamente modificadas por el influjo de la libertad, mientras que el curso de los fenómenos —curso regular y uniforme, considerado desde la simple naturaleza— quedaría confundido y falto de cohesión.

a partir de la simple naturaleza.

A 452 B 480

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

A 453 B 481

Cuarto conflicto de las ideas trascendentales

Tesis

Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario.

Prueba

En cuanto conjunto de todos los fenómenos, el mundo sensible contiene, a la vez, una serie de modificaciones, ya que, sin ella, ni siquiera se nos daría la representación de la serie temporal como condición de posibilidad del mundo sensible[k]. Todo cambio depende de su condición, la cual es anterior en el tiempo y en virtud de la cual es necesario ese cambio. Ahora bien, todo condicionado dado presupone respecto de su existencia una serie completa de condiciones

Antítesis

No existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya.

Prueba

Supongamos que el mundo mismo sea un ser necesario o que haya en él un ser necesario. En este caso, o bien habría en la serie de sus cambios un comienzo incondicionadamente necesario y, por tanto, carente de causa, lo cual se halla en contradicción con la ley dinámica de determinación de todos los fenómenos en el tiempo; o bien la serie misma carecería de comienzo y, a pesar de ser contingente y condicionada en todas sus partes, sería, en cuanto totalidad, ab-

[k] En cuanto condición formal de posibilidad de los cambios, el tiempo es objetivamente anterior a ellos[1]. Pero, subjetivamente y en la realidad de la conciencia, esta representación no está motivada, al igual que cualquier otra, más que por las percepciones (Nota de Kant).

[1] Leyendo con Erdmann, *diesen* en lugar de *dieser* (N. del T.)

que llegue hasta lo absolutamente incondicionado, que es lo único absolutamente necesario. Por consiguiente, si el cambio existe como consecuencia de lo absolutamente necesario, tiene que existir algo que lo sea. Pero ese algo absolutamente necesario forma parte del mundo sensible. En efecto, supongamos que esté fuera de él. En este caso, la serie de los cambios cósmicos derivaría su comienzo de A 454 B 482 él sin que esta causa necesaria perteneciera, por su parte, al mundo de los sentidos. Lo cual es imposible, ya que, si tenemos en cuenta que el comienzo de una serie temporal sólo puede ser determinado en virtud de aquello que es anterior en el tiempo, la condición suprema del comienzo de una serie de cambios tiene que existir en el tiempo[1] en que todavía no existía la serie (pues el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en el que no existía todavía la cosa que comienza). Por tanto, la causalidad de la necesaria causa de los cambios y, consiguientemente, la causa misma, pertenece al tiempo y, por ello mismo, al fenómeno

solutamente necesaria e incondicionada, lo cual es en sí mismo contradictorio, ya que no puede ser necesaria la existencia de una multiplicidad en que ninguna de las partes que la integran posee existencia necesaria.

Supongamos, por el contrario, que hay una causa del mundo absolutamente necesaria, pero fuera de él. En tal caso, esa causa sería la que, en cuanto miembro supremo A 455 B 483 de la *serie de las causas* de los cambios del mundo, comenzaría[k] la existencia de éstos y la serie que forman. Desde este supuesto, también ella tendría que comenzar a actuar, y su causalidad formaría parte del tiempo y, por ello mismo, del conjunto de los fenómenos, es decir, del mundo. La causa misma no estaría, pues, fuera del mundo, lo cual se halla en contradicción con la hipótesis inicial. Consiguientemente, no existe ningún ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo (si es en relación causal con él).

[k] La palabra «comenzar» es tomada en dos sentidos. El primero es *activo* y significa que la causa inicia *(infit)*, como efecto producido por ella, una serie de estados. El segundo es *pasivo* y significa que la causalidad se inicia *(fit)* en la causa misma. Infiero aquí el último sentido del primero. (Nota de Kant)

[1] 4.ª ed. original: «en el mundo».

(sólo en el fenómeno es posible el tiempo, en cuanto forma de aquél). En consecuencia, no podemos pensar dicha causalidad como separada del mundo sensible, que es el conjunto de todos los fenómenos. Así, pues, en el mundo mismo se halla contenido algo absolutamente necesario (ya se trate de la completa serie cósmica misma, ya de una parte de ella).

A 456 B 484

Observacion sobre la cuarta antinomia

A 457 B 485

I. *Sobre la tesis*

Para demostrar la existencia de un ser necesario no puedo usar, en este caso, otro argumento que el *cosmológico,* el cual asciende desde lo condicionado en la esfera del fenómeno a lo incondicionado en la del concepto, en el sentido de que este último incondicionado es considerado como la condición necesaria de la totalidad absoluta de la serie. El intentar una demostración partiendo de la mera idea del ser supremo entre todos los seres corresponde a otro principio de la razón, que por ello trataremos separadamente.

La prueba puramente cosmológica no puede demostrar la existencia de un ser necesario de otro modo que dejando

II. *Sobre la antítesis*

Si creemos encontrar dificultades que se oponen a la existencia de una causa absolutamente necesaria cuando ascendemos en la serie de los fenómenos, tales dificultades no deben basarse en meros conceptos relativos a la existencia necesaria de una cosa en general ni ser, consiguientemente, ontológicas, sino que tienen que originarse al relacionar causalmente esa cosa necesaria con una serie de fenómenos en la que se supone una condición que es, por su parte, incondicionada; dichas dificultades tienen que ser, pues, de carácter cosmológico y, consiguientemente, deben ser deducidas con arreglo a leyes empíricas. En efec-

sin decidir si ese ser es el mundo mismo o una cosa distinta de él. En efecto, para comprobar esto último se necesitan principios que ya no son cosmológicos ni continúan en la serie de los fenómenos. Se necesitan conceptos de seres contingentes en general (en la medida en que sólo son considerados como objetos del entendimiento) y un principio que permita ponerlos en relación con un ser necesario por medio de meros conceptos, todo lo cual pertenece a una filosofía *trascendente*[1] cuyo tratamiento corresponde a otro lugar posterior.

Ahora bien, una vez que se ha empezado la prueba al modo cosmológico, poniendo como base la serie de fenómenos y el regreso de los mismos según las leyes empíricas de la causalidad, no se puede ya saltar desde esa base a algo que no forma parte de la serie en calidad de miembro suyo. En efecto, lo que se toma como condición debe ser
A 458 B 486 considerado en el mismo sentido en que se tomó la relación de lo condicionado con su condición dentro de la serie que debía, con su progreso ininterrumpido, conducirnos a esa condición suprema. Si esa relación es sensible y pertenece al posible uso empírico to, hay que mostrar, por una parte, que el ascenso en la serie de las causas (en el mundo sensible) nunca puede alcanzar como término una condición empíricamente incondicionada y, por otra, que el argumento cosmológico derivado de la contingencia de los estados cósmicos —contingencia debida a sus cambios— resulta ser contrario a la hipótesis de una causa primera que inicie la serie en términos absolutos.

En esta antinomia se pone A 459 B 487
de manifiesto un extraño contraste: las mismas razones de las que se infirió en la tesis la existencia de un primer ser, son empleadas en la antítesis para inferir, con el mismo rigor, su no-existencia. Primero se dijo: *existe un ser necesario* porque todo el tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones y, consiguientemente, también lo incondicionado (lo necesario). Ahora se dice: *no hay un ser necesario,* ya que todo el tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones (que, consiguientemente, son, a su vez, todas condicionadas). La razón de tal contraste es la siguiente: el primer argumento atiende tan sólo a la *totalidad absoluta* de la serie de condiciones que se determinan unas

[1] Según Görland, debería leerse «trascendental» (N. del T.)

del entendimiento, la condición o causa suprema sólo puede rematar el regreso según las leyes de la sensibilidad y, consiguientemente, sólo en cuanto que ella misma forma parte de la serie temporal. En consecuencia, el ser necesario tiene que ser considerado como el miembro supremo de la serie cósmica.

No obstante, ha habido quienes se han tomado la libertad de practicar el salto al que hemos aludido (μεταβασις εἰς ἄλλο γένος). En efecto, partiendo de los cambios del mundo, han inferido la contingencia empírica, es decir, la dependencia, de tales cambios respecto de causas empíricamente determinables, obteniendo una serie ascendente de condiciones empíricas. La deducción era perfectamente correcta. Ahora bien, como no se podía encontrar aquí ni un primer comienzo ni un miembro supremo, se abandonaba de pronto el concepto empírico de contingencia para tomar la categoría pura, la cual daba lugar entonces a una serie meramente inteligible, cuya completud se basaba en la existencia de una causa absolutamente necesaria, una causa que, al no hallarse ligada a ninguna condición a otras en el tiempo, llegando así a un ser incondicionado y necesario. El segundo argumento atiende, por el contrario, a la *contingencia* de todo cuanto se halla determinado *en la serie temporal* (ya que cada miembro va precedido de un tiempo en el que la misma condición debe, a su vez, estar determinada como condicionada), con lo cual desaparece por completo todo incondicionado y toda necesidad absoluta. A 461 B 489 Pero el modo de argumentar es en ambos casos perfectamente conforme a la razón humana ordinaria, la cual tiene frecuentes desavenencias consigo misma al considerar su objeto desde dos puntos de vista distintos. El debate entre dos célebres astrónomos debido a un problema semejante en torno a la elección de un punto de vista fue para el señor de Mairan[1] un Fenómeno lo suficientemente notable como para escribir sobre él un tratado especial. Uno de los dos astrónomos sostenía: *la luna gira alrededor de su eje* puesto que siempre enseña a la tierra la misma cara. El otro afirmaba: *la luna no gira alrededor de su eje,* ya que siempre enseña a la tierra la misma cara. Ambas conclusiones eran correctas según el punto

[1] Jean-Jacques Dortouse de Mairan (1678-1771). Filósofo y matemático francés. (N. del T.)

ción sensible, quedaba igualmente libre de la condición temporal que implicaba el que su causalidad tuviera también un comienzo. Este procedimiento es totalmente incorrecto, como se verá en lo que sigue.

En el sentido estricto de la categoría, «contingente» es aquello cuyo opuesto contradictorio es posible. Ahora bien, no se puede inferir la contingencia inteligible a partir de la contingencia empíri-
A 460 B 488 ca. Lo opuesto de lo que cambia (lo opuesto a su estado) es real en un tiempo distinto y, consiguientemente, es posible. Este nuevo estado no es, pues, lo opuesto contradictorio del estado anterior. Para que lo fuera haría falta que, al mismo tiempo en que existía el estado anterior, hubiese podido hallarse, en vez de él, su contrario. Pero esto no puede deducirse del cambio. Un cuerpo que estaba en movimiento = A se pone en reposo = no A. El hecho de que al estado A siga un estado opuesto no permite concluir que el opuesto contradictorio de A sea posible ni, por lo tanto, contingente. Para ello haría falta que, al mismo tiempo en que existía el movimiento, hubiese podido existir, en su lugar, el reposo. Pero lo único que sabemos es que el reposo fue real —y, por tan-

de vista que se adoptara para observar el movimiento de la luna.

to, posible— después del movimiento. Ahora bien, un movimiento en un tiempo y un reposo en otro tiempo no se oponen entre sí contradictoriamente. Así, pues, la sucesión de determinaciones opuestas, es decir, del cambio, no demuestra en absoluto la contingencia según conceptos del entendimiento puro ni puede, consiguientemente, conducirnos a la existencia de un ser necesario concebido según esos mismos conceptos puros del entendimiento. El cambio no demuestra más que la contingencia empírica. En otras palabras: demuestra, en virtud de la ley de la causalidad, que, de no haber una causa perteneciente al tiempo anterior, no habría podido producirse por sí mismo el nuevo estado. Incluso si es tomada como absolutamente necesaria, esa causa tiene que hallarse en el tiempo en su calidad de tal y formar parte de la serie de los fenómenos.

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

A 462
B 490

Sección tercera

El interés de la razón en el conflicto que sostiene

Tenemos ya todo el juego dialéctico de las ideas cosmológicas. Estas ideas no permiten que se dé en alguna experiencia posible un objeto que concuerde con ellas. No permiten siquie-

ra que la razón las piense en consonancia con las leyes empíricas universales. Pero tampoco son productos mentales arbitrarios. Al contrario, al prolongar ininterrumpidamente la síntesis empírica, la razón se ve necesariamente conducida a ellas, en el caso de que quiera liberar de toda condición y abarcar en su totalidad incondicionada lo que, según las reglas de la experiencia, nunca puede ser determinado sino en cuanto condicionado. Esas afirmaciones sofísticas son otros tantos ensayos tendentes a resolver cuatro problemas naturales e inevitables de la razón. No pueden ser más que precisamente cuatro, ni uno más ni uno menos, debido a que no hay más que cuatro series de presuposiciones sintéticas que limiten *a priori* la síntesis empírica.

Nos hemos limitado a presentar con fórmulas áridas, que sólo contienen el fundamento de las legítimas aspiraciones de la razón, las brillantes pretensiones que extienden más allá
A 463 B 491 de todo límite empírico el ámbito de esa misma razón. Tal como conviene a una filosofía trascendental, las hemos despojado de todo elemento empírico, aunque las afirmaciones de la razón sólo pueden adquirir todo su esplendor cuando son puestas en relación con lo empírico. Es precisamente al aplicarlas, al extender progresivamente el uso de la razón, cuando la filosofía, que parte del campo de la experiencia y se eleva paulatinamente hasta esas ideas excelsas, pone de manifiesto una dignidad tal que, si pudiera sostener sus pretensiones, superaría con mucho el valor de las otras ciencias humanas, ya que nos promete la base de nuestras más altas expectativas y de nuestras posibilidades respecto de los fines últimos, fines en los que tienen que converger, en definitiva, todos los esfuerzos de la razón. Las cuestiones siguientes: si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indivisible e indestructible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones; todas ellas son cuestiones por cuya solución el matemático entregaría gustoso toda su ciencia, ya que ésta no puede proporcionarle satisfacción alguna
A 464 B 492 en lo tocante a los fines supremos y de más interés para

la humanidad. La misma dignidad genuina de las matemáticas (ese orgullo de la razón humana) se basa en el hecho de que, al orientar a la razón para comprender (mucho más allá de lo que podemos esperar de una filosofía que edifica sobre la experiencia ordinaria) la naturaleza —tanto en lo grande como en lo pequeño— en su orden y regularidad, así como en la admirable unidad de las fuerzas que la mueven, las mismas matemáticas incitan a practicar un uso de la razón más allá de la experiencia, al tiempo que proporcionan a la filosofía que se ocupa de ello los más excelentes materiales para apoyar sus investigaciones con intuiciones apropiadas, en la medida en que el carácter de tales investigaciones lo permita.

Desgraciadamente para la especulación (aunque quizá afortunadamente para el destino práctico del hombre) la razón se encuentra, en medio de sus más altas expectativas, sumida en un insoluble conflicto de argumentos y contraargumentos: al no poder —tanto por motivos de honor como de seguridad— ni retirarse y contemplar la discordia como un mero torneo, ni, menos todavía, imponer la paz de buenas a primeras, ya que el objeto del enfrentamiento le interesa en grado sumo, no le queda otra alternativa que reflexionar sobre el origen de esta discordia de la razón consigo misma, con el fin de averiguar si tal discordia se debe a un simple malentendido. Podría ser que, una vez aclarado éste, desaparecieran las ufanas {A 465 B 493} pretensiones de ambos bandos y que se iniciara, en su lugar, un tranquilo y duradero gobierno de la razón sobre el entendimiento y los sentidos.

Por el momento, vamos a dejar esa aclaración rigurosa. Antes de acometerla, consideraremos cuál sería el bando de nuestras preferencias si nos viésemos obligados a tomar partido. Como la consulta no va, en este caso, dirigida al criterio lógico de verdad, sino a nuestros intereses, la investigación serviría —aunque no resolviera nada en relación con el controvertido derecho de ambas partes— para hacer comprender cuáles han sido las razones que han inducido a los participantes en la contienda a decidirse por uno de los bandos, siendo así que no están movidos por un mejor conocimiento del objeto. La consulta serviría igualmente para explicar otras cosas que van ligadas a ello. Por ejemplo, el celo ardiente de una de las partes y la fría afirmación de la otra, o bien por qué se aplaude con júbilo ante una de ellas, mientras

se adopta de antemano una posición de intransigencia frente a la otra.

Hay, sin embargo, en este juicio previo algo que determina el punto de vista a partir del cual podría formularse este mismo juicio con el rigor debido. Ese algo es la comparación de los principios de los que parten ambos bandos. En las afirmaciones de la antítesis observamos una completa uniformidad en el modo de pensar y una perfecta unidad en sus
A 466 B 494 máximas. Es decir, observamos el principio del *empirismo* puro, no sólo en la explicación de los fenómenos del mundo, sino también en la solución de las ideas trascendentales del universo mismo. La afirmación de la tesis, por el contrario, adopta como fundamento, además de la explicación empírica en la serie de los fenómenos, comienzos intelectuales, con lo cual la máxima deja de ser simple. Por ello, teniendo en cuenta su carácter distintivo fundamental, llamaré a la tesis el *dogmatismo* de la razón pura.

En la determinación de las ideas cosmológicas de la razón se pone, pues, de manifiesto, por parte del *dogmatismo* o *tesis*, lo siguiente:

En primer lugar, cierto *interés práctico* que es compartido de corazón por toda persona bienintencionada[1] que comprenda cuál es su verdadero provecho. Que el mundo tenga un comienzo; que mi yo pensante sea simple y, consiguientemente, de naturaleza incorruptible; que este mismo yo sea, a la vez, libre en sus actos voluntarios y esté por encima de la coacción de la naturaleza; que, finalmente, todo el orden de las cosas que constituyen el mundo proceda de un primer ser del que todo reciba su unidad y su adecuada conexión; todo ello forma otros tantos pilares de la moral y de la religión. La antítesis nos arrebata estos soportes, o al menos parece hacerlo.

En segundo lugar, se manifiesta también en la tesis un *interés especulativo* de la razón. En efecto, si se admiten y emplean
A 467 B 495 las ideas trascendentales de ese modo, se puede aprehender *a priori* la cadena entera de las condiciones y comprender la derivación de lo condicionado, ya que se parte de lo incondicionado. La antítesis no puede producir este resultado, y se halla en desventaja al no ser capaz de dar a la cuestión relativa a las condiciones de su síntesis ninguna respuesta que cierre

[1] *Wohlgesinnter*

la posibilidad de seguir preguntando indefinidamente. Conforme a la antítesis, hay que ascender desde un comienzo dado a otro superior; cada parte nos conduce a una parte menor; todo suceso tiene como causa otro suceso anterior; las condiciones de la existencia en general se apoyan siempre en otras, no alcanzándose jamás un asidero y un reposo incondicionados en una entidad independiente que constituya el primer ser.

En tercer lugar, la tesis posee también la ventaja de la *popularidad,* ventaja que no es, por descontado, el motivo más insignificante de la acogida que encuentra. El entendimiento ordinario no descubre la menor dificultad en la idea de un primer comienzo incondicionado en toda síntesis, ya que, de todos modos, está más habituado a descender en la serie de las consecuencias que a ascender en la de los fundamentos. El entendimiento común encuentra en el concepto de primero absoluto (sobre cuya posibilidad no se rompe la cabeza) un sosiego y un asidero firme que le permite guiar sus pasos, puesto que, en caso contrario, es incapaz de hallar satisfacción ascendiendo incesantemente de una condición a otra, lo cual le produce la impresión de tener siempre un pie en el vacío.

Veamos ahora el *empirismo* o *antítesis. En primer lugar,* no encontramos en su determinación de las ideas cosmológicas A 468 B 496 el interés práctico (derivado de los principios puros de la razón) que la moral y la religión conllevan. Al contrario, el mero empirismo parece privar a ambas de toda su fuerza e influencia. Si no hay un ser originario que sea distinto del mundo; si éste no tiene comienzo ni, consiguientemente, creador; si nuestra voluntad no es libre; si el alma es divisible y transitoria como la materia; entonces pierden las ideas y principios *morales* toda su validez, cayendo, juntamente con las ideas *trascendentales,* que son las que suministraban a aquéllos su cobertura teórica.

El empirismo ofrece, *en cambio,* al interés especulativo de la razón ventajas que son muy atractivas y que superan con mucho las que puede prometer el que defiende la doctrina dogmática de las ideas de la razón. En el empirismo, el entendimiento está siempre en su terreno propio, a saber, en el campo de las simples experiencias posibles, cuyas leyes pueden ser indagadas por ese mismo entendimiento, a la vez que sirven de medio para ampliar indefinidamente su conocimiento seguro y comprensible. Aquí puede y debe el entendimiento presentar el objeto a la intuición, tanto en sí mismo como en sus relacio-

nes, o bien presentarlo en conceptos cuya imagen puede ser suministrada de forma clara y manifiesta en similares intuiciones dadas. No sólo no necesita el entendimiento abandonar esa cadena del orden natural y acudir a ideas cuyos objetos no
A 469 B 497 conoce debido a que —como productos mentales que son— no se pueden dar, sino que ni siquiera le está permitido abandonar su tarea, so pretexto de haberla ya acabado, y pasar al terreno de la razón idealizante y a los conceptos trascendentes. Una vez en este terreno, el entendimiento ya no necesita observar ni investigar en conformidad con las leyes de la naturaleza, sino sólo *pensar* e *inventar*, con la seguridad de que no podrá ser refutado por hechos de la naturaleza, ya que se halla desligado de su testimonio. Al contrario, podrá permitirse hacer caso omiso de esos hechos o incluso subordinarlos a una autoridad superior, es decir, la de la razón pura.

El empirista nunca permitirá, pues, tomar como absolutamente primera una época de la naturaleza, como no permitirá considerar como último algún límite de su visión de lo que abarca esa naturaleza, ni pasar desde los objetos de ésta, objetos que el entendimiento puede descifrar mediante la observación y las matemáticas y determinar sintéticamente en la intuición (lo extenso), a los objetos que no pueden ser representados en concreto ni por el sentido ni por la imaginación (lo simple). Tampoco admitirá que se asuma en la *naturaleza* misma una facultad capaz de obrar con independencia de sus leyes (libertad), lo cual restringiría la tarea del entendimiento, tarea que consiste en investigar el origen de los fenómenos bajo la
A 470 B 498 guía de reglas necesarias. Finalmente, no admitirá que se busque una causa (un primer ser) fuera de la naturaleza, ya que no conocemos más que ésta, que es la única que puede ofrecernos objetos e informarnos sobre sus leyes.

Si el filósofo empírico no pretendiera con su antítesis más que anular la impertinencia y osadía de una razón que desconoce su verdadera función[1], que presume de *conocer* y *saber* allí donde precisamente se acaban el conocer y el saber, que pretende hacer pasar por fomento del interés especulativo lo que sólo posee validez respecto del interés práctico, que rompe, según le conviene, el hilo de las investigaciones relativas a la naturaleza para atarlo, con la pretensión de ampliar el

[1] *Bestimmung*

conocimiento, a ideas trascendentales con las que precisamente se conoce tan sólo *que no se conoce nada;* si el filósofo empirista, digo, se contentara con esto, entonces su principio sería una máxima que impondría moderación en nuestras pretensiones, modestia en nuestras afirmaciones y, a la vez, la mayor extensión posible de nuestro entendimiento por medio del único maestro de que en realidad disponemos, a saber, por medio de la experiencia. En efecto, en este caso, no nos veríamos privados ni de los *supuestos* intelectuales ni de la *fe* que apoyan nuestro interés práctico. Lo único que pasaría es que no se permitiría que esos supuestos y esa fe se presentaran con el pomposo título de ciencia o de conocimiento de la razón, {A 471 B 499} ya que el genuino *saber* especulativo no puede referirse a otro objeto que el de la experiencia. La síntesis que busca conocimientos nuevos e independientes de la experiencia no encuentra sustrato alguno de intuición sobre el que pueda ejercerse si rebasamos los límites de lo empírico.

Ahora bien, cuando el empirismo se vuelve, a su vez, dogmático en relación con las ideas (cosa que sucede a menudo) y niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en la falta de modestia, falta que es tanto más reprochable cuanto que en este caso ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable.

Esta es precisamente la oposición que enfrenta al *epicureísmo*[k] con el *platonismo.*

[k] Queda abierta, sin embargo, la pregunta de si Epicuro defendió jamás esos principios como afirmaciones objetivas. Si sólo eran máximas relativas al uso especulativo de la razón, entonces manifestaba Epicuro un espíritu filosófico más genuino que ninguno de los otros filósofos de la antigüedad. Que para explicar los fenómenos hay que proceder como si el campo de investigación no tuviera ningún límite o comienzo del mundo; que debemos tomar la materia del mundo tal como ha de ser si queremos aprender de ella por medio de la experiencia; que no hay que acudir a un modo de producción de los acontecimientos distinto de aquel que nos los presenta como determinados por leyes naturales inmutables; que, finalmente, no hay que hacer uso de una causa distinta del mundo; todos ellos siguen siendo {A 472 B 500} principios perfectamente correctos —aunque poco seguidos— en orden a ampliar la filosofía especulativa, así como para descubrir, prescindiendo de fuentes auxiliares ajenas, los principios de la moral. Lo cual no quiere decir que haya que imputar la voluntad de *negar* las mencionadas afirmaciones dogmáticas a quienes exigen que las *ignoremos* mientras nos ocupemos de la simple especulación. (Nota de Kant)

A 472 B 500 Cada uno de los dos sistemas dice más de lo que conoce, pero de suerte que, si bien el primero alienta y fomenta el saber, lo hace en detrimento de lo práctico. El segundo suministra excelentes principios a lo práctico, pero, por ello mismo, permite a la razón —en todo lo que sólo podemos conocer especulativamente— acudir a explicaciones ideales de los fenómenos, desatendiendo así la investigación de la naturaleza[1].

En cuanto al *tercer* factor que puede ser considerado en la elección previa de una de las dos partes en conflicto, llama poderosamente la atención el hecho de que el empirismo no goce de ninguna popularidad, cuando sería normal pensar que el entendimiento común acogiera complacido un planteamiento que le promete que será satisfecho mediante conocimientos exclusivamente empíricos y la interconexión racional de los mismos, en vez de optar por una dogmática trascendental que obliga al entendimiento común a remontarse a conceptos que rebasan con mucho el conocimiento y la capacidad racional
A 473 B 501 de las cabezas más ejercitadas en el pensamiento. Pero éste es precisamente su argumento, ya que ese entendimiento se encuentra entonces en una situación en la que ni el más sabio puede alzarse sobre él. Si es cierto que entiende poco o nada de esa dogmática, también lo es que nadie puede preciarse de entender mucho más y, aunque no pueda expresarse con la corrección académica de otros, puede prolongar infinitamente más sus argumentos pseudorracionales, ya que se limita a intercambiar simples ideas. El que mejor diserta sobre éstas debe su elocuencia precisamente al hecho de *no saber nada de ellas*. Si, por el contrario, el planteamiento se moviera al nivel de la investigación de la naturaleza, se vería obligado a callarse y a confesar su ignorancia. La comodidad y la vanidad constituyen, pues, un importante motivo de acogida de esos principios. Además, aunque le resulte muy difícil al filósofo adoptar como principio algo que no puede justificar, o incluso introducir conceptos cuya realidad objetiva no puede conocerse, nada es más corriente para el entendimiento común. Este quiere poseer algo que le permita comenzar con seguridad. La dificultad de comprender esa misma suposición no le quita el sueño, ya que a él (que no sabe qué significa comprender) ni siquiera se le ocurre. Da por conocido lo que se ha hecho corriente debido al frecuente uso. Al final, desaparece en él

[1] *die physische Nachforschung*

todo interés especulativo ante el interés práctico, imaginándose que comprende y sabe lo que sus inquietudes o esperanzas le hacen suponer o creer. De esta forma, el empirismo se ve completamente privado de toda la popularidad de la razón trascendental-idealizadora[1] y, por muchos que sean sus[2] elementos capaces de ir en contra de los principios prácticos supremos, no hay por qué temer que jamás se extienda más allá de los muros de la escuela para adquirir en la vida corriente un prestigio de alguna importancia y cierto favor de parte de la gran masa. {A 502 B 474}

La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros. Las proposiciones de la antítesis son de tal índole, que hacen imposible el completar un edificio de conocimientos. Si nos atenemos a ellas, hay más allá de cada estado del mundo otro estado anterior; en cada parte, otra parte que es, a su vez, divisible; antes de cada suceso, otro que también ha sido producido por otra cosa; todo, en fin, está condicionado en su existir y no se reconoce una existencia incondicionada y primera. La antítesis no admite jamás ni un primero absoluto ni un comienzo que pueda servir de fundamento absoluto del edificio. Desde tales supuestos no queda, pues, posibilidad alguna de completar el sistema del conocimiento. Por consiguiente, el interés arquitectónico de la razón (interés que exige, no una unidad racional empírica, sino una unidad racional pura *a priori*) conlleva una natural recomendación en favor de las afirmaciones de la tesis. {A 475 B 503}

Si alguien pudiera desligarse de todo interés y limitarse a considerar las afirmaciones de la razón independientemente de sus consecuencias, atendiendo sólo al contenido de los fundamentos de tales afirmaciones, ese alguien se encontraría —suponiendo que no viese otra salida al compromiso que la de adherirse a una de las dos posiciones en litigio— en

[1] Leyendo, con Erdmann, *aller Popularitat der transzendental-idealisierenden Vernunft,* en vez de *der transzendental-idealisierenden Vernunft aller Popularität* (N. del T.)

[2] Leyendo, de acuerdo con Mellin, *er... er,* en lugar de *sie... sie* (N. del T.)

un estado de permanente vacilación. Hoy estaría convencido de que la voluntad humana es *libre;* mañana, al contemplar la indisoluble cadena de la naturaleza, sostendría que la libertad es un puro autoengaño, que todo es simple *naturaleza.* Ahora bien, cuando se tratara de actuar prácticamente, desaparecería semejante juego de la mera razón especulativa como desaparecen las sombras de un sueño: el individuo eligiría sus principios teniendo sólo en cuenta su interés práctico. Sin embargo, es conveniente que un ser que reflexiona e investiga dedique algún tiempo exclusivamente al examen de su razón, evitando toda parcialidad, exponiendo abiertamente a otros las propias observaciones con el fin de que éstos den su opinión sobre ellas. Si tenemos en cuenta esa conveniencia, a nadie se puede reprochar, ni menos prohibir, que presente argumentos y con-
A 476 B 504 traargumentos tal como se pueden defender, sin temor de ninguna amenaza, ante un tribunal que esté constituido por miembros pertenecientes al mismo estamento que el de quien los presenta, es decir, ante hombres débiles.

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

Sección cuarta

LOS PROBLEMAS TRANSCENDENTALES DE LA RAZON PURA Y LA NECESIDAD ABSOLUTA DE SOLVENTARLOS

La pretensión de resolver todos los problemas y de responder a todas las preguntas constituiría una simple fanfarronada y supondría una presunción tan extravagante, que produciría una inmediata pérdida de toda confianza. Hay, sin embargo, ciencias cuya naturaleza implica que cada una de sus preguntas sea respondida partiendo de lo ya conocido, debido a la necesidad de que la respuesta surja de las mismas fuentes de las que procede la pregunta. Se trata de ciencias donde no está en absoluto permitido alegar una ignorancia inevitable, sino que puede exigirse la solución del problema. En cualquier caso posible debemos ser capaces de conocer, según una regla, lo que es *legítimo* y lo que es *ilegítimo,* ya que ello forma parte de nuestras obligaciones, y no tenemos obligación ninguna en relación con *lo que no podemos saber.*
A 477 B 505 Al explicar los fenómenos de la naturaleza, en cambio, son

muchas las cosas que quedan en la incertidumbre y muchos los problemas que siguen insolubles, ya que lo que sabemos de la naturaleza no es en todos los casos suficiente, ni de lejos, en relación con lo que debemos explicar. La cuestión es, pues, si hay en la filosofía trascendental alguna pregunta que se refiera a algún objeto presentado a la razón y que esta misma sea incapaz de responder; si podemos eludir legítimamente el dar tal respuesta decisiva utilizando el procedimiento de asignarla —por ser incierta, partiendo de lo que podemos conocer— a un ámbito del que poseemos, efectivamente, conceptos suficientes como para plantear una pregunta, pero en el que nos son del todo insuficientes los medios o la capacidad de dar una contestación.

Pues bien, sostengo que la filosofía trascendental se distingue entre todos los conocimientos especulativos por lo siguiente: ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. En efecto, el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla, ya que el objeto (como ocurre en el caso de lo legítimo y de lo ilegítimo) no se encuentra fuera del concepto.

Las cuestiones cosmológicas son las únicas en la filosofía A 478
trascendental ante las cuales puede exigirse legítimamente una B 506
respuesta satisfactoria sobre la índole del objeto, respuesta a la que el filósofo no puede negarse alegando su oscuridad impenetrable. Tales cuestiones sólo pueden referirse a ideas cosmológicas, pues el objeto tiene que darse empíricamente y la cuestión sólo atañe a si es adecuado a una idea. Si el objeto es trascendental y, por tanto, desconocido, a su vez; si, por ejemplo, el algo cuyo fenómeno (en nosotros mismos) es el pensamiento (alma) constituye un ser simple; si hay una causa de todas las cosas que sea absolutamente necesaria, etc., entonces es preciso buscar un objeto para nuestra idea, un objeto que podemos afirmar no conocer, pero no que sea imposible debido a tal desconocimiento[k]. Las ideas cosmo-

[k] No podemos responder a la pregunta relativa a cuál sea la naturaleza de un objeto trascendental; no podemos decir *qué es* ese objeto. Pero sí podemos →

A 479 B 507 lógicas son las únicas que poseen la peculiaridad de poder presuponer como dados su objeto y la síntesis empírica que el concepto de ese objeto requiere. La pregunta derivada de tales ideas se refiere tan sólo a la continuación de esa síntesis hasta la totalidad absoluta. Esta última ya no es empírica, puesto que no puede darse en ninguna experiencia. Al no tratarse en este caso más que de una cosa en cuanto objeto de una experiencia posible, y no en cuanto cosa en sí misma, la respuesta a la cuestión cosmológica trascendental sólo puede hallarse en la idea, ya que esa cuestión no atañe a ningún objeto en sí mismo. Por lo que hace a la experiencia posible, no se pregunta por algo que pueda darse en concreto en una experiencia, sino por algo que reside en la idea. Pero la síntesis empírica debe limitarse a una aproximación a la idea. Sólo a partir de ésta tiene, pues, que ser solventable la cuestión, ya que la idea es un mero producto de la razón, la cual, por ello mismo, no puede eludir la responsabilidad[1] cargándola sobre el objeto desconocido.

A 480 B 508 No es tan extraordinario como a primera vista parece el que una ciencia sólo pueda exigir y esperar, en relación con todas las cuestiones pertenecientes a su esfera *(quaestiones domesticae)*, soluciones que sean seguras, aunque no hayan sido encontradas hasta el presente. Aparte de la filosofía trascendental, hay otras dos ciencias de la razón, de contenido meramente especulativo la una y de contenido práctico la otra. Se trata, respectivamente, de las *matemáticas puras* y de la *moral pura*. ¿Acaso ha oído alguien decir que, debido a una inevitable ignorancia de las condiciones, por así decirlo, se haya considerado incierta la relación exacta que, en números racionales o irracionales, guardan el diámetro y el círculo? Como no puede

→ afirmar que la misma *pregunta no es nada*, ya que no se nos ha dado ningún objeto de ella. Todas las preguntas de la psicología trascendental pueden ser, y son efectivamente, contestadas en este sentido, ya que se refieren al sujeto trascendental de todos los fenómenos internos, sujeto que, al no ser, por su parte, un fenómeno, ni está dado como objeto, ni reúne las condiciones requeridas para que le sean aplicables las categorías (a las que, sin embargo, A 479 B 507 apunta la pregunta). Este es, pues, un caso en el que se verifica el dicho de que el no contestar es también una contestación, es decir: preguntar por la naturaleza de algo que, debido a que está puesto enteramente fuera del campo de los objetos que pueden dársenos, no podemos pensar mediante ningún predicado determinado, es plantear un problema nulo y vacío. (Nota de Kant)

[1] Según Mellin, debería leerse *Beantwortung*, en lugar de *Verantwortung*. En este caso la traducción sería: «respuesta» (N. del T.)

darse una solución adecuada mediante los números racionales ni se ha descubierto todavía mediante los irracionales, se ha llegado a la conclusión de que es posible, al menos, conocer con seguridad que es imposible tal solución. Lambert[1] ha demostrado esa imposibilidad. En los principios generales de la moral no tiene que haber nada incierto, ya que, o bien las proposiciones son totalmente nulas y carentes de sentido, o bien tienen que derivar de nuestros conceptos de razón. En las ciencias de la naturaleza hay, en cambio, una infinidad de conjeturas respecto de las cuales nunca podemos esperar seguridad, ya que los fenómenos de la naturaleza constituyen objetos que se nos dan independientemente de nuestros conceptos y cuya clave no se halla, por tanto, ni en nosotros ni en nuestro pensamiento puro, sino fuera de nosotros. Esta es la razón de que muchas veces no podamos encontrarla, {A 481 | B 509} ni consiguientemente, esperar una solución segura. No incluyo aquí las cuestiones de la analítica trascendental relativas a la deducción de nuestro conocimiento puro debido a que sólo tratamos ahora de la certeza de los juicios en relación con los objetos, no en relación con el origen de nuestros conceptos mismos.

La obligación de dar una solución, al menos crítica, de las cuestiones racionales planteadas no podemos, pues, eludirla a base de lamentarnos de los estrechos límites de la razón ni a base de confesar, con la falsa modestia del conocimiento propio, que rebasa la capacidad de nuestra razón el decidir si el mundo existe desde toda la eternidad o si tiene un comienzo; si el espacio cósmico está ocupado por seres hasta el infinito o bien está encerrado dentro de ciertos límites; si existe en el mundo algo simple, o bien hay que dividirlo todo hasta el infinito; si hay un modo de producir y originar debido a la libertad, o bien depende todo de la cadena del orden natural; si existe, finalmente, un ser completamente independiente y necesario en sí o si todo está condicionado en su existencia y es, por ello mismo, dependiente de otra cosa y contingente en sí. En efecto, todas estas preguntas atañen a un objeto que no puede darse más que en nuestros pensamientos. Este objeto es la totalidad de la síntesis de

[1] Lambert, Jean Henri (1728-1777). Sabio francés ocupado, preferentemente, en cuestiones geométricas y astronómicas. Desde Berlín, mantuvo contacto epistolar con Kant (N. del T.)

los fenómenos. Si, partiendo de nuestros propios conceptos,
A 482 B 510 no podemos decir ni decidir nada seguro acerca de esas cuestiones, no debemos echar la culpa a la cosa que se nos oculta, ya que ésta (que no se encuentra más que en nuestra idea) no se nos puede dar en absoluto. Tenemos que buscar el motivo en la idea misma, la cual constituye un problema insoluble, aunque nos empeñemos en suponer que hay realmente un objeto que le corresponde. Una clara exposición de la dialéctica existente en nuestros conceptos pronto nos daría plena certeza acerca de cuál ha de ser nuestro juicio frente a una cuestión semejante.

A la objeción basada en la incertidumbre ante estos problemas podríamos oponer, en primer lugar, la pregunta siguiente, que debe ser, desde luego, claramente repondida por los objetantes: ¿de dónde surgen las ideas cuya solución os sume en tales dificultades? ¿Es acaso una explicación de los fenómenos lo que necesitáis, fenómenos de los que, en virtud de esas ideas, sólo tenéis que buscar los principios o reglas de exposición? Suponed que la naturaleza se os revela por entero, que nada se oculta a vuestros sentidos ni a la conciencia de todo cuanto se ofrece a vuestra intuición. Aun así, ninguna experiencia os permitirá conocer en concreto el objeto de vuestras ideas. Para conocerlo necesitaríais, además de esta intuición completa, una síntesis igualmente completa
B 511 y la conciencia de su absoluta totalidad, lo cual no es posible
A 483 mediante ningún conocimiento empírico. Consiguientemente, vuestra cuestión no puede ser necesaria para explicar el fenómeno que se presente ni puede, por ello mismo, plantearse en virtud del objeto mismo, por así decirlo. En efecto, el objeto jamás se os puede presentar, puesto que no puede darse mediante ninguna experiencia posible. Todas vuestras percepciones siguen estando sometidas a *condiciones*, sea en el espacio, sea en el tiempo, y no alcanzáis nada incondicionado que os permita decidir si ese incondicionado ha de ser situado en un comienzo absoluto de la síntesis o en la absoluta totalidad de una serie carente de comienzo. En su sentido empírico, el todo es siempre relativo. El todo absoluto de la magnitud (el universo), de la división, de la derivación, de la condición de la existencia en general, con todas las cuestiones sobre si tiene que producirse en virtud de una síntesis finita o en virtud de una síntesis proseguida hasta el infinito, todo ello no tiene que ver con ninguna posible experiencia. Por ejemplo, no porque su-

pongáis que un cuerpo se compone de partes simples explicaréis los fenómenos de ese cuerpo mejor, ni aun de forma distinta, que si suponéis que consta de partes siempre compuestas, ya que jamás puede presentarse ni un fenómeno simple ni una composición infinita. Sólo hay que explicar los fenómenos en la medida en que sus condiciones de explicación estén dadas B 512
en la percepción. Pero lo que puede darse en tales condiciones, tomado conjuntamente como un *todo absoluto*, es[1], por su parte, una percepción. Y la explicación que se pide en los proble- A 484
mas trascendentales de la razón es precisamente la de ese todo.

Así, pues, nunca podemos encontrar en la experiencia la solución de estos problemas. Por ello no podéis tampoco decir que sea incierto qué es lo que hay que atribuir al objeto en estos casos. En efecto, ese objeto se halla únicamente en vuestro cerebro y no puede darse fuera de él. Consiguientemente, sólo tenéis que preocuparos de poneros de acuerdo con vosotros mismos y de evitar la anfibología que convierte vuestra idea en una supuesta representación de algo empíricamente dado y, por tanto, en representación de un objeto cognoscible según las leyes de la experiencia. La solución dogmática no es, pues, incierta, sino imposible. La solución crítica, que puede, en cambio, ser plenamente cierta, no considera la cuestión en términos objetivos, sino atendiendo a los fundamentos del conocimiento en que tal cuestión se basa.

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA A 485 B 513

Sección quinta

Representación escéptica de las cuestiones cosmológicas mediante las cuatro ideas trascendentales

Dejaríamos gustosamente de exigir que nuestras cuestiones fuesen contestadas dogmáticamente si comprendiéramos de antemano que, sea cual sea la respuesta, no hará más que aumentar nuestra ignorancia, llevándonos de un inconcebible a otro, de una oscuridad a otra mayor, y quizá incluso a contradicciones. Si nuestra cuestión sólo apunta a una afirma-

[1] Según Mellin, debería leerse «no es» (N. del T.)

ción o a una negación, es aconsejable dejar momentáneamente a un lado los supuestos motivos de la respuesta y considerar primero qué es lo que se ganaría según la contestación recayera en una dirección o en la contraria. Si descubrimos que en ambos casos se produce un mero sinsentido *(nonsens)*, tenemos un motivo fundado para investigar esa cuestión críticamente, con el fin de ver si descansa en una suposición infundada y si juega con una idea cuya falsedad se revela más fácilmente al ser aplicada y observadas sus consecuencias que en la representación aislada. Esta es la gran ventaja que el método escéptico
A 486 B 514 co posee en el tratamiento de las cuestiones que la razón pura plantea a la razón pura. Mediante este método podemos deshacernos, con unos costos muy reducidos, de una infinidad de elementos dogmáticos, poniendo en su lugar una crítica sobria, una crítica que, como verdadero catártico, eliminará, afortunadamente, las ilusiones vanas y su consecuencia, la presunción de saberlo todo.

Si yo pudiese, pues, ver por anticipado que una idea cosmológica —independiente de cuál sea el incondicionado de la síntesis regresiva de los fenómenos por el que ella ha tomado partido— era, o bien *demasiado grande*, o bien *demasiado pequeña*, en relación con cualquier *concepto del entendimiento*, entonces comprendería que, al no referirse esa idea cosmológica más que a un objeto empírico que [1] necesita adecuarse a un posible concepto del entendimiento, tal idea tiene que ser completamente vacía y carente de significado, ya que el objeto no concuerda con ella, y no concuerda por mucho que yo haga por acomodarlo a la misma. Esto es lo que ocurre con todos los conceptos cósmicos y es precisamente por eso que la razón se halla sumida, mientras se atenga a ellos, en una antinomia inevitable. En efecto, admitamos una de las siguientes hipótesis:

En primer lugar, que *el mundo no tenga comienzo*. En este caso, es *demasiado grande* en relación con el concepto que de él poseemos, ya que este concepto, que consiste en un regreso sucesivo, jamás puede alcanzar toda la eternidad pasada. Supongamos ahora que *el mundo tiene un comienzo*. En este caso, es *demasiado pequeño* en relación con nuestro concepto intelectual
A 487 B 515 en el necesario regreso empírico. En efecto, como el comienzo

[1] Leyendo, con Erdmann, *welcher*, en vez de *welche* (N. del T.)

supone otro tiempo anterior, no es todavía incondicionado, por lo cual nos obliga la ley del uso empírico del entendimiento a preguntar por otra condición temporal superior y, consiguientemente, el mundo es excesivamente pequeño en relación con esa ley.

Lo mismo sucede con la doble respuesta a la pregunta sobre la magnitud del mundo desde un punto de vista espacial. En efecto, si es *infinito* e ilimitado, entonces es *excesivamente grande* en relación con cualquier concepto empírico posible. Si es *finito* y limitado, entonces podemos seguir preguntando razonablemente: ¿qué es lo que determina su límite? El espacio vacío no es un correlato subsistente de las cosas. No es ni una condición en la que podamos detenernos ni, mucho menos todavía, una condición empírica que constituya una parte de una experiencia posible. (¿Quién puede, en efecto, tener experiencia de lo absolutamente vacío?) Ahora bien, para la totalidad absoluta de la síntesis empírica hace falta siempre que lo incondicionado sea un concepto de experiencia. Un mundo *limitado* es, por tanto, *excesivamente pequeño* en relación con nuestro concepto.

En segundo lugar, que todo fenómeno en el espacio (materia) conste de una *multitud infinita de partes.* En este caso, el regreso de la división es siempre *excesivamente grande* en relación con nuestro concepto. Si, en cambio, la *división* del espacio *cesa* en un miembro determinado (en lo simple), entonces es *excesivamente pequeño* en relación con la idea de lo incondicionado. En efecto, ese miembro permite todavía un regreso {A 488 B 516}
hacia otras partes contenidas en él.

En tercer lugar, supongamos que en todo cuanto sucede en el mundo no hay nada que no sea resultado de las leyes de la *naturaleza.* En este caso, la causalidad de la causa será siempre algo que, a su vez, sucede, con lo cual exige que nuestro regreso siga hasta llegar a una causa todavía superior. Es decir, exige que la serie de condiciones *a parte priori* continúe indefinidamente. Por consiguiente, la simple *naturaleza* operante es *excesivamente grande* en relación con todo el concepto que de ella poseemos en la síntesis de los acontecimientos cósmicos.

Si admitimos, en algunos casos, acontecimientos producidos *por sí mismos,* es decir, producidos por *libertad,* entonces nos sigue acosando el por qué, según una inevitable ley natural, y nos obliga a rebasar este punto para ir más allá de acuerdo

con la ley causal empírica, encontrándonos con que semejante totalidad de interconexión es *excesivamente pequeña* en relación con nuestro necesario concepto empírico.

En cuarto lugar, si admitimos un ser *absolutamente necesario* (sea el mundo mismo, algo en el mundo o la causa de éste), lo situamos en un tiempo infinitamente alejado de todo instante temporal dado. De lo contrario, dependería de otro ser todavía anterior. Pero entonces tal existencia es inaccesible a nuestro concepto empírico y, a la vez, *excesivamente grande* como para que podamos alcanzarla a través de la prosecución de un regreso.

A 489 B 517 Si se opina, en cambio, que todo cuanto pertenece (sea en calidad de condicionado, sea en calidad de condición) al mundo es *contingente,* entonces cualquier existencia que se dé es *excesivamente pequeña* en relación con el concepto, ya que esa existencia obliga a seguir buscando otra de la cual dependa.

Hemos dicho que la *idea del mundo* es en todos esos casos, o bien demasiado grande o bien demasiado pequeña en relación con el regreso empírico y, consiguientemente, en relación con cualquier posible concepto del entendimiento. ¿Por qué no lo hemos expresado al revés diciendo que, en el primer caso, el concepto empírico es siempre excesivamente pequeño en relación con la idea y excesivamente grande en el segundo, dando, pues, la culpa, por así decirlo, al regreso empírico? ¿Por qué, en lugar de ello, no hemos echado la culpa a la idea cosmológica en el sentido de que se desviaba, por exceso o por defecto, de su fin, es decir, de la experiencia posible? La razón es ésta: la experiencia posible es lo único que puede conferir realidad a nuestros conceptos. Sin tal experiencia, todo concepto es simple idea, careciendo de verdad y de relación con un objeto. De ahí que el concepto empírico posible haya tenido que servirnos de modelo a partir del cual juzgamos si la idea es mera idea y producto mental, o bien encuentra su objeto en el mundo. En efecto, únicamente decimos que una cosa es demasiado grande o demasiado pequeña en relación con otra cosa cuando se toma la primera a causa de la segunda y cuando aquélla tiene que disponerse
A 490 B 518 de acuerdo con ésta. Un juego de las escuelas dialécticas antiguas consistía en preguntar: cuando una bola no pasa por un agujero, ¿qué hay que decir: que la bola es demasiado grande o que el agujero es demasiado pequeño? En este caso,

da lo mismo cuál sea el modo de expresión que escojamos, ya que ignoramos cuál de las dos cosas es la que está ahí a causa de la otra. No decimos, en cambio: este hombre es demasiado grande para el traje, sino el traje es demasiado pequeño para este hombre.

Así, pues, al menos hemos sido conducidos a la fundada sospecha de que las ideas cosmológicas, y con ellas todas las afirmaciones sofísticas en conflicto mutuo, se basan acaso en un concepto vacío y meramente imaginario de cómo se nos da el objeto de tales ideas. Esta sospecha puede ponernos en la pista adecuada para descubrir la ilusión que tanto tiempo nos ha mantenido extraviados.

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

Sección sexta

El idealismo trascendental como clave para solucionar la dialéctica cosmológica

En la estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representa- A 491 B 519
ciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*[k]. El realista en sentido trascendental convierte esas modificaciones de nuestra sensibilidad en cosas subsistentes y, consiguientemente, hace de las *meras representaciones* cosas en sí mismas.

Se cometería una injusticia con nosotros si se nos atribuyera el idealismo empírico, tan desacreditado desde hace ya mucho tiempo. Este idealismo niega la existencia de las cosas

[k] En otras ocasiones lo he denominado también *idealismo formal* con vistas a distinguirlo del *idealismo material*, es decir, del idealismo común, el cual pone incluso en duda o niega la existencia de las cosas exteriores. En algunos casos parece más aconsejable servirse de esta denominación que de la mencionada antes, si se quiere evitar todo malentendido. [Nota añadida por Kant en B.]

extensas en el espacio, al tiempo que admite la propia realidad de éste, o al menos encuentra dudas en torno a dicha existencia, no permitiendo, en este aspecto, una distinción suficientemente notoria entre sueño y realidad. Por lo que a los fenómenos del sentido interno en el tiempo se refiere, el idealismo empírico no encuentra dificultad en considerarlos como cosas reales. Es más, afirma que sólo esta experiencia interna demuestra suficientemente la existencia real de su objeto (en sí mismo, con toda la determinación temporal)[1].

B 520 Nuestro idealismo trascendental permite, en cambio, que los objetos de la intuición externa sean reales tal como son intuidos en el espacio, así como todos los cambios en el tiempo, tal como los representa el sentido interno. En efecto, teniendo en cuenta que el espacio es ya una forma de la intuición que llamamos externa y que, si no hubiese
A 492 objetos en él, no habría tampoco representación empírica ninguna, podemos y debemos admitir como reales los seres extensos que hay en él, y lo mismo ocurre con el tiempo. Ahora bien, ese mismo espacio, juntamente con ese tiempo, a la vez que los fenómenos todos, no son *cosas* en sí mismas, sino meras representaciones, y no pueden existir fuera de nuestro psiquismo. Ni siquiera la intuición interna y sensible de éste (en cuanto objeto de la conciencia), cuya determinación se representa mediante la sucesión de diferentes estados en el tiempo, es el yo genuino tal como existe en sí —o sujeto trascendental—, sino un simple fenómeno que de este ser desconocido para nosotros se da a la sensibilidad. No puede admitirse la existencia de este fenómeno interno en cuanto algo que exista en sí, ya que su condición es el tiempo, el cual no puede constituir ninguna determinación de una cosa en sí misma. Pero la verdad empírica de los fenómenos queda suficientemente garantizada en el espacio y en el tiempo, así como suficientemente distinguida del parentesco con el sueño,
B 521 en el caso de que la realidad y el sueño se hallen verdadera y completamente entrelazados en una experiencia según leyes empíricas.

Los objetos empíricos nunca se nos dan, pues, *en sí mismos*, sino sólo en la experiencia. No existen fuera de ésta.
A 493 La posibilidad de que haya habitantes en la luna debe ser

[1] Uniendo, de acuerdo con Erdmann, los dos paréntesis (N. del T.)

admitida aunque nadie los haya percibido jamás. Admitirlo sólo significa que podríamos encontrar tales habitantes en el posible avance de la experiencia. En efecto, es real todo cuanto se halla en conexión con una percepción según las leyes del progreso empírico. Dichos objetos son, por tanto, reales si se hallan en conexión empírica con mi conciencia real, aunque no sean por ello reales en sí mismos, es decir, fuera de ese progreso de la experiencia.

No se nos da de modo real más que la percepción y el progreso empírico desde esta a otra percepción posible, ya que, en cuanto simples representaciones, los fenómenos sólo poseen realidad en la percepción, la cual no es, de hecho, sino la realidad de una representación empírica, es decir, fenómeno. Llamar cosa real a un fenómeno antes de la percepción significa, o bien que hemos de encontrarnos con esa percepción en el desarrollo de la experiencia, o bien no tiene ningún significado. En efecto, si tratáramos de una cosa en sí misma, se podría decir que existe en sí misma, sin relación con nuestros B 522
sentidos ni con la experiencia posible. Pero tratamos sólo de un fenómeno en el espacio y en el tiempo, que no constituyen, ni el uno ni el otro, determinaciones de las cosas en sí mismas, sino simples determinaciones de nuestra sensibilidad. Lo que hay en el espacio y en el tiempo (los fenómenos) no es, pues, algo en sí, sino mera representación A 494
que, de no sernos dada (en la percepción), no podemos encontrar en ninguna parte.

La facultad de intuición sensible no es realmente sino una receptividad capaz de ser afectada, de un modo determinado, por representaciones cuya mutua relación constituye una intuición pura del espacio y del tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad), por representaciones que, en la medida en que se hallan entrelazadas y en que son determinables en esa relación (en el espacio y en el tiempo) según las leyes de la unidad de la experiencia, reciben el nombre de *objetos*. La causa no sensible de esas representaciones nos es completamente desconocida. No podemos, pues, intuirla como objeto, ya que éste no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (que son meras condiciones de la representación sensible), y, sin estas condiciones, no podemos concebir intuición ninguna. Podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad

en cuanto receptividad. A este objeto trascendental podemos
B 523 atribuir toda la extensión y cohesión de nuestras percepciones
posibles, como podemos también decir que tal objeto está
dado en sí mismo con anterioridad a cualquier experiencia.
Pero, en relación con él, los fenómenos no se dan en sí,
sino sólo en esa experiencia, puesto que son meras representa-
A 495 ciones que únicamente en cuanto percepciones indican un obje-
to real; es decir, únicamente lo indican cuando esta percepción
se halla relacionada [1] con todas las demás según las reglas
de la unidad de la experiencia. Podemos decir, por ejemplo,
que las cosas reales del pasado están dadas en el objeto trascen-
dental de la experiencia. Ahora bien, tales cosas sólo son
objetos para mí y sólo son reales en el tiempo pasado en
la medida en que me represento (bien sea bajo la guía de
la historia, bien sea siguiendo las huellas de las causas y efectos)
que una serie regresiva de percepciones posibles según las
leyes empíricas —es decir, el curso del mundo— conduce
a una serie temporal pasada como condición del tiempo presen-
te, a una serie que no es representada como real en sí misma,
sino como real en cuanto conectada con una experiencia posi-
ble; de esta suerte, todos los sucesos ocurridos desde tiempos
inmemoriales, con anterioridad a mi existencia, sólo significan
la posibilidad de prolongar la cadena de la experiencia partiendo
de la actual percepción y remontándome a las condiciones
que la determinan temporalmente.

Cuando me represento, pues, todos los objetos que
de los sentidos existen en todo tiempo y en todos los espacios,
B 524 no sitúo tales objetos en el tiempo y el espacio antes de
la experiencia. Al contrario, esa representación no es más
que el pensamiento de una posible experiencia en su completud
absoluta. Sólo en esa experiencia se dan aquellos objetos (que
A 496 no son más que simples representaciones). Decir que existen
antes de toda mi experiencia sólo significa que se encuentran
en la parte de la misma *hacia la cual* sólo avanzaré si parto
de la percepción. La causa de las condiciones empíricas de
este avanzar —y, consiguientemente, la causa que explica a
qué miembros o hasta dónde llegaré en las condiciones del
regreso— es trascendental y, por tanto, necesariamente desco-
nocida para mí. Pero no tenemos que habérnoslas con esta

[1] Según Erdmann, debería leerse «estas percepciones... relacionadas» (N. del T.)

causa, sino sólo con las reglas del progreso de la experiencia en la que se nos dan objetos, es decir, fenómenos. Además, al final da lo mismo el que diga que puedo llevar mi progreso empírico en el espacio hasta encontrar estrellas cien veces más alejadas que las más remotas que ahora veo, o que diga que esas estrellas existen tal vez en el espacio cósmico aunque nadie las haya percibido ni las vaya a percibir. En efecto, incluso si se dieran como cosas en sí mismas, sin relación con la experiencia posible, no serían nada para mí, es decir, no serían objetos sino en la medida en que estuvieran contenidas en la serie del regreso empírico. Es sólo desde otro aspecto, es decir, al ser esos fenómenos empleados con vistas a la
idea cosmológica de un todo absoluto y al tratarse, consiguien- B 525
temente, de una cuestión que rebasa los límites de la experiencia posible cuando la distinción relativa al modo según el cual
consideramos la realidad de dichos objetos de los sentidos A 497
adquiere relevancia en orden a prevenir una engañosa ilusión que tiene que surgir necesariamente de una falsa interpretación de nuestros propios conceptos del entendimiento.

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

Sección séptima

Solución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma

Toda la antinomia de la razón pura se basa en el siguiente argumento dialéctico: si se da lo condicionado se da también la serie entera de sus condiciones. Ahora bien, los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados. Por consiguiente... En virtud de este silogismo, cuya mayor parece tan natural y evidente, se introducen, según las diversas condiciones (en la síntesis de los fenómenos), siempre que constituyan una serie, otras tantas ideas cosmológicas que postulan la absoluta totalidad de esas series y que, por ello mismo, ponen a la razón en un inevitable conflicto consigo misma. Pero antes
de descubrir el aspecto falaz de este argumento sofístico debe- B 526
mos prepararnos para ello corrigiendo y determinando algunos conceptos que intervienen en él.

En primer lugar, la proposicion siguiente es clara e indu-

dablemente cierta: si se da lo condicionado se nos **plantea**
A 498 un regreso en la serie de todas sus condiciones, ya que, el concepto de lo condicionado conlleva por sí mismo el que algo se refiera a una condición; si ésta es, a su vez, condicionada, se refiere a otra condición más lejana, y así a través de todos los miembros de la serie. Como esta proposición es analítica, no teme una crítica trascendental. Proseguir y extender hasta donde sea posible, mediante el entendimiento, la relación que enlaza un concepto con sus condiciones, relación inherente a ese mismo concepto, es un postulado lógico de la razón.

Además, si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, una vez dado lo condicionado, no sólo se nos *plantea* el regreso hacia la condición, sino que ésta nos es realmente **dada.** Como esto puede decirse de todos los miembros de la serie, se nos da la serie entera de las condiciones y, en consecuencia, también a la vez, lo incondicionado, o más exactamente, se presupone que se nos da por el hecho de dársenos lo condicionado, que sólo era posible gracias a esa serie. La síntesis de lo condicionado con su condición es, en este caso, una síntesis del mero entendimiento, el cual representa las cosas *tal como son,* sin atender
B 527 a si podemos llegar a conocer esas cosas ni a cómo podemos. Si tenemos, por el contrario, que habérnoslas con fenómenos que, en cuanto meras representaciones, no están dados a no
A 499 ser que lleguemos a conocerlos (es decir, que lleguemos a los fenómenos mismos, ya que no son otra cosa que conocimientos empíricos), entonces no podemos decir en el mismo sentido que, si lo condicionado está dado, se hallen dadas igualmente todas sus condiciones (en cuanto fenómenos), ni podemos, consiguientemente, inferir de ningún modo la absoluta totalidad de la serie de esas mismas condiciones. En efecto, los mismos *fenómenos* no son, en la aprehensión, otra cosa que una síntesis empírica (en el espacio y en el tiempo) y no se dan, por tanto, sino *en esa síntesis.* Pero de ello no se sigue que, si lo condicionado (en la esfera del fenómeno) está dado, también esté dada y presupuesta la síntesis que constituye su condición empírica. Esta síntesis sólo se produce en el regreso y nunca tiene lugar si falta éste. Lo que sí podemos decir en tal caso es que, por una parte, se impone o *se plantea* un *regreso* hacia las condiciones, es decir, una continuación de la síntesis empírica por el lado de éstas y,

por otra, que no pueden faltar condiciones que se den en virtud de este regreso.

De ello se desprende que la mayor del silogismo cosmológico toma lo condicionado en el sentido trascendental de una categoría pura, mientras que la menor lo toma en el sentido empírico de un concepto intelectual aplicado a meros fenómenos. Consiguientemente, hallamos en tal silogismo la falacia dialéctica que llamamos *sophisma figurea dictionis*. Pero B 528
esta falacia no es un invento artificial, sino una ilusión perfecta- A 500
mente natural de la razón ordinaria. Debido a esta ilusión presuponemos (en la mayor), *sin ningún reparo,* por así decirlo, las condiciones y la serie de condiciones de algo que se nos da como condicionado. Tal presuposición no es otra cosa que la exigencia lógica de asumir que las premisas sean lo completas que haga falta para una conclusión dada. En la mayor no encontramos orden temporal ninguno en la relación que liga lo condicionado con su condición; se da por supuesto que las condiciones y la serie que ellas forman se dan *a la vez*. Igualmente natural es considerar (en la menor) los fenómenos como cosas en sí y como objetos dados al mero entendimiento, tal como sucedía en la mayor, al prescindir de todas las condiciones de la intuición sin las cuales no pueden darse objetos. Pero entonces no habíamos tenido en cuenta una importante distinción entre los conceptos. La síntesis de lo condicionado con sus condiciones y la serie entera de éstas (en la mayor) no implicaba ni limitación en virtud del tiempo ni concepto ninguno de sucesión. La síntesis empírica y la serie de las condiciones en el fenómeno (serie que es subsumida en la menor) es, por el contrario, necesariamente sucesiva y sólo se da en cuanto formada por miembros que se siguen unos a otros en el tiempo. Consiguientemente, no podíamos presuponer en este caso, la *totalidad* absoluta de la síntesis ni de la serie representada por ella de la misma forma que lo habíamos hecho en la mayor. En efecto, en B 529
ésta se daban todos los miembros de la serie en sí mismos (sin condición temporal). En la menor, en cambio, los miembros de la serie únicamente son posibles mediante el regreso sucesivo, el cual sólo nos es dado gracias a que lo llevamos A 501
realmente a cabo.

Una vez mostrada la falta en que incurre el argumento básico y común de las aserciones cosmológicas, podemos razonablemente rechazar tanto la una como la otra de las dos

partes en litigio, ya que su posición no está repaldada por ningún título sólido. Sin embargo, su disputa no ha terminado por el hecho de que se haya probado que ambas partes, o una de ellas, estaban equivocadas en la misma doctrina que sostenían (en la conclusión) al no ser capaces de cimentarla con argumentos suficientes. Nada hay más claro que lo siguiente: cuando uno de los dos contendientes afirma que el mundo tiene un comienzo y el otro sostiene que el mundo no tiene comienzo, sino que existe desde toda la eternidad, la razón está necesariamente de parte de uno de los dos. Pero, aun siendo así, al ser la misma la claridad de los dos argumentos, resulta imposible decidir cuál es la parte que tiene razón. El conflicto sigue, pues, en pie, aunque las dos partes hayan recibido del tribunal de la razón la orden de guardar la paz. Si se quiere, pues, poner fin al conflicto de modo definitivo y a gusto de ambas partes, no queda otro remedio que éste: puesto que ambas saben refutarse tan bien, convencerlas a las dos de que luchan por nada, de que cierta ilusión trascenden-
B 530 tal les ha hecho creer que hay una realidad donde no existe
A 502 ninguna. Este es el camino que vamos a seguir ahora para solucionar una disputa sobre la que no es posible pronunciar una sentencia definitiva.

Zenón de Elea, sutil dialéctico, fue duramente atacado por Platón, quien lo calificó de sofista petulante porque, para mostrar su habilidad, trataba de demostrar con pseudoargumentos una proposición que rebatía luego con argumentos igualmente fuertes. Zenón afirmaba que Dios (probablemente, éste no era para él más que el mundo) no era ni finito ni infinito; que no estaba en movimiento ni en reposo; que no era semejante ni desemejante a otra cosa. Quienes lo juzgaban sobre el particular tenían la impresión de que pretendía negar enteramente dos proposiciones opuestas entre sí, lo cual es absurdo. Pero no creo que sea razonable atribuirle tal intención. La primera de las afirmaciones la estudiaré después con más detalle. En cuanto a las demás, si entendía por la palabra «dios» el universo, entonces tenía que decir que ni éste se halla permanentemente presente en su lugar (en reposo) ni tampoco cambia de lugar (se mueve), ya que, si todos los lugares están en el universo, *éste* no se halla, por su parte, *en ningún lugar*. Si el universo comprende en sí mismo todo

cuanto existe, entonces no guarda semejanza ni desemejanza B 531 con *otra cosa*, puesto que no existe fuera de él *otra cosa* con la que pueda ser comparado. Si dos juicios contrapuestos A 503 presuponen una condición inadmisible, ambos quedan eliminados independientemente de cuál sea su oposición (que no constituye una verdadera contradicción), ya que cae la condición sin la cual ninguna de las dos proposiciones posee validez.

Si alguien dice que todo cuerpo o huele bien o no huele bien, olvida que hay una tercera posibilidad: que no huela en absoluto (que no desprenda olor), con lo cual pueden ser falsas las dos proposiciones opuestas. Si digo que todo cuerpo es de olor agradable o de olor desagradable (*vel suaveolens vel non suaveolens*), entonces ambos juicios se oponen contradictoriamente y sólo el primero es falso. Pero, en este caso, su opuesto contradictorio («Algunos cuerpos no son de olor agradable») comprende también en sí los cuerpos *que no huelen*. En la contraposición anterior (*per disparata*), la condición contingente (el olor) del concepto de cuerpo [1] *seguía existiendo* en el juicio opuesto y, consiguientemente, no era eliminada por éste, que, por ello mismo, no se oponía contradictoriamente al otro juicio.

En consecuencia, si digo que el mundo, desde un punto de vista espacial, es, o bien infinito, o bien no infinito (*non est infinitus*) y la primera proposición es falsa, entonces su opuesto contradictorio (es decir, que el mundo no es infinito) tiene que ser verdadero. De esta forma, me limito a negar un mundo infinito sin poner otro, es decir, el mundo finito. Si dijera, en cambio: el mundo es o bien infinito o bien A 504 B 532 finito (no-infinito), entonces podrían ser falsas ambas proposiciones. En efecto, al decir esto, considero el mundo como determinado en sí mismo desde el punto de vista de su magnitud, ya que en la proposición opuesta no sólo elimino la infinitud del mundo, y con ella tal vez su existencia entera separada, sino que añado una determinación al mundo considerado como cosa real en sí misma. Esta proposición puede ser igualmente falsa si el mundo *no se da, en absoluto como una cosa en sí* y si, consiguientemente, no se da, desde el punto de vista de su magnitud, ni como infinito ni como finito. Permítaseme llamar *oposición dialéctica* a este tipo de contraposición y *oposición analítica* a la de la contradicción. Los dos

[1] Leyendo, con Hartenstein, *des Körpers*, en vez de *der korper* (N. del T.)

juicios que se oponen dialécticamente pueden, por tanto, ser ambos falsos, ya que el uno no se limita a contradecir al otro, sino que añade algo más de lo que la contradicción requiere.

Cuando consideramos como opuestas contradictoriamente las dos proposiciones: «El mundo es infinito desde el punto de vista de su magnitud» y «El mundo es finito desde el punto de vista de su magnitud», suponemos que el mundo (la serie entera de los fenómenos) es una cosa en sí misma ya que, incluso suprimiendo el regreso, infinito o finito, de la serie de los fenómenos del mundo, éste sigue existiendo. Si, en cambio, prescindo de tal supuesto o ilusión trascendental y niego que el mundo sea una cosa en sí misma,
A 505 B 533 entonces la oposición contradictoria de ambas aserciones se convierte en una simple oposición dialéctica: dado que el mundo no existe en sí (independientemente de la serie regresiva de mis representaciones), no existe ni como un todo *infinito en sí* ni como un todo *finito en sí.* Sólo podemos encontrarlo en el regreso empírico de la serie de los fenómenos, no en sí mismo. Si esta serie es siempre condicionada, nunca nos es totalmente dada y, consiguientemente, el mundo no constituye un todo incondicionado ni existe como tal todo, sea de magnitud infinita, sea de magnitud finita.

Lo que aquí hemos dicho acerca de la primera idea cosmológica, es decir, acerca de la totalidad absoluta en la esfera fenoménica, es igualmente aplicable a todas las demás. La serie de las condiciones sólo puede encontrarse en la misma síntesis regresiva, no en sí en el fenómeno considerado como algo dado con anterioridad a todo regreso. Igualmente, tendremos, pues, que decir que el número de partes de un fenómeno dado no es en sí ni finito ni infinito, ya que el fenómeno no es algo existente en sí mismo y sus partes sólo se dan en virtud del regreso que descompone la síntesis [1] y dentro de este mismo regreso, el cual no está nunca dado como absolutamente *completo,* ni en cuanto finito ni en cuanto infinito. Esto es igualmente aplicable a la serie de causas subordinadas unas a otras, o a la serie que va desde las existencias
A 506 B 534 condicionadas hasta la existencia incondicionadamente necesaria. En lo que a su totalidad se refiere, estas series no pueden considerarse en sí ni como finitas ni como infinitas, ya que,

[1] *durch den Regressus der dekomponierenden Synthesis*

como series de representaciones subordinadas, sólo consisten en un regreso dinámico. Antes de este regreso y consideradas como cadenas subsistentes de cosas[1], estas series no pueden existir en sí mismas.

Así, pues, la antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas queda superada al mostrarse que es puramente dialéctica y que no constituye más que el conflicto de una ilusión surgida del hecho de aplicar la idea de totalidad absoluta, que sólo es válida como condición de las cosas en sí, a fenómenos que únicamente existen en la representación y, en el caso de que formen una serie, en el regreso sucesivo; aparte de ésta, los fenómenos no poseen absolutamente ninguna existencia. Ahora bien, desde un punto de vista opuesto, esta antinomia puede prestarnos un servicio, no dogmático, pero sí crítico y doctrinal. En efecto, la antinomia demuestra indirectamente —por si alguien no ha quedado satisfecho con la demostración directa ofrecida en la estética— la idealidad trascendental de los fenómenos. La demostración consistiría en este dilema: si el mundo es un todo existente en sí, entonces es, o bien finito, o bien infinito. Ahora bien, tanto lo primero como lo segundo es falso (teniendo en cuenta las pruebas aducidas en la tesis, por una parte, y en la antítesis, por otra). Por consiguiente, es igualmente falso que el mundo (el conjunto B 535
de todos los fenómenos) constituya un todo existente en sí A 507
mismo. De ello se sigue que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones, que es precisamente lo que queríamos decir al referirnos a su idealidad trascendental.

Esta observación es importante. De ella se deduce que, si suponemos que los fenómenos —o bien un mundo de los sentidos que abarque todos los fenómenos— son cosas en sí mismas, entonces las pruebas presentadas en las cuatro antinomias no eran ilusiones, sino que eran demostraciones rigurosas. Pero el conflicto de las proposiciones derivadas de las antinomias revela la existencia de un error en tal suposición. Gracias a ello, el conflicto nos conduce al descubrimiento de la verdadera naturaleza de las cosas en cuanto objetos de los sentidos. Consiguientemente, la dialéctica trascendental no abona el terreno del escepticismo, sino el del método escépti-

[1] Si, como sugiere Erdmann, se suprime la coma, la frase queda así: «...de cosas en sí mismas, estas series no pueden existir». (N. del T.)

co, el cual puede exhibir, a través de tal dialéctica, un ejemplo del gran servicio que puede prestar siempre que se permita que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la mayor libertad. Aunque estos argumentos no produzcan los resultados que se buscaban, siempre nos serán de alguna utilidad y nos ayudarán a corregir nuestros juicios.

A 508 B 536

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

Sección octava

El principio regulador de la razón pura respecto de las ideas cosmológicas

Si tenemos en cuenta que *no se da*, mediante el principio cosmológico de la totalidad, un *maximum* en la serie de condiciones de un mundo de los sentidos como cosa en sí, sino que sólo puede *plantearse* en el regreso practicado en esa serie, el referido principio de la razón, corregido de esta suerte, sigue poseyendo validez. Es decir, no es aplicable como un *axioma* según el cual pensamos la totalidad como real en el objeto, sino como un *problema* planteado al entendimiento, esto es, al sujeto; como un problema que insta a este sujeto para que, de acuerdo con la completud exigida por la idea, emprenda y prosiga el regreso en la serie de las condiciones de un condicionado dado. En efecto, en la sensibilidad, esto es, en el espacio y en el tiempo, toda condición a la que podemos llegar en la exposición de fenómenos dados es, a su vez, condicionada, ya que éstos no constituyen objetos en sí mismos. Si lo fuesen podríamos acaso encontrar en ellos lo absolutamente incondicionado, pero no son más que representaciones empíricas que siempre tienen que hallar en la intuición la condición que las determina en el espacio o en el tiempo. Por consiguiente, el principio de la razón no es en reali-
A 509 B 537 dad más que la *regla* que impone en la serie de las condiciones de fenómenos dados un regreso al que nunca está permitido detenerse en un incondicionado absoluto. No es, pues, ni un principio de posibilidad de la experiencia y del conocimiento empírico de los objetos de los sentidos ni, consiguientemente, un principio del entendimiento, ya que cada experiencia está encerrada (conforme a la intuición dada) en sus propios límites. No

es tampoco un *principio constitutivo* de la razón destinado a ampliar el concepto de mundo sensible más allá de toda experiencia posible, sino un principio que nos hace proseguir y ampliar lo más posible la experiencia y que no permite que ninguna frontera empírica sea considerada como absoluta. Es, pues, un principio de la razón que postula, en cuanto *regla,* lo que hemos de hacer en el regreso, pero que *no anticipa* qué es lo dado en sí *en el objeto* con anterioridad a todo regreso. Por ello lo llamo principio *regulador* de la razón. El principio de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones (considerada esta totalidad como dada en sí en el objeto, es decir, en los fenómenos) sería, en cambio, un principio cosmológico constitutivo. Con esta distinción he querido, poner de manifiesto la falta de valor[1] del principio constitutivo por una parte, y, por otra, impedir que se atribuya realidad objetiva a una idea que sólo sirve de regla, como ocurre inevitablemente (en virtud de una subrepción trascendental) si no se hace tal distinción.

Para especificar de modo adecuado el sentido de esta regla de la razón pura debemos observar ante todo que ella A 510
no puede decir *qué sea el objeto,* sino *cómo hay que efectuar el* B 538
regreso empírico si se quiere obtener un concepto completo de ese mismo objeto, puesto que, si ocurriera lo primero, la regla sería un principio constitutivo, principio que jamás puede proceder de la razón pura. No se puede, pues, pretender con ello decir que la serie de las condiciones de un condicionado dado sea en sí finita o infinita, ya que entonces ocurriría lo siguiente: una simple idea de la totalidad, idea simplemente encerrada[2] en ella misma, concebiría un objeto que no puede darse en ninguna experiencia. En efecto, se atribuiría realidad objetiva, con independencia de la síntesis empírica, a una serie de fenómenos. La idea de la razón se limitará, pues, a imponer a la síntesis regresiva en la serie de las condiciones una regla en virtud de la cual esa misma idea avanzará desde lo condicionado, recorriendo las condiciones subordinadas unas a otras, hasta lo incondicionado. Sin embargo, éste nunca es alcanzado, ya que lo absolutamente incondicionado nunca es encontrado en la experiencia.

Para ello debemos comenzar por determinar con exacti-

[1] *Nichtigkeit*

[2] Leyendo, con Erdmann, *geschlossen,* en lugar de *geschaffen* (N. del T.)

tud la síntesis de una serie en la medida en que nunca es completa. Se suelen emplear en este sentido dos expresiones que pretenden distinguir algo, pero sin que se sepa indicar con precisión cuál es el motivo de la distinción. Los matemáticos sólo hablan de un *progressus in infinitum*. Los investigadores
A 511 B 539 de conceptos (filósofos), en cambio, sólo quieren admitir la expresión *progressus in indefinitum*. Sin detenerme a analizar ni los escrúpulos que han inducido a éstos a adoptar tal distinción ni la utilidad o inutilidad de su uso, voy a tratar de precisar estos conceptos con exactitud en relación con mi propósito.

Es correcto decir que una línea recta puede prolongarse hasta el infinito. En este caso sería una sutileza vacía el distinguir entre lo infinito [1] y el progreso indefinidamente prolongado (*progressus in indefinitum*). En efecto, cuando se dice: «Prolongad una línea», sería más correcto añadir *in indefinitum* que *in infinitum*, ya que lo primero sólo significa: «Prolongadla *mientras queráis*», en tanto que lo segundo quiere decir: «*No ceséis* nunca de prolongarla» (lo cual no es lo que en este caso se pretendía). A pesar de ello, cuando sólo nos referimos a lo que se halla en nuestro *poder*, es perfectamente correcta la primera expresión, puesto que siempre podemos prolongar la línea hasta el infinito. Lo mismo sucede en todos los casos en que únicamente se trata del progreso, es decir, del avance desde la condición a lo condicionado. Este avance posible se extiende hasta el infinito en la serie de los fenómenos. Partiendo de una pareja de padres, podemos proseguir sin fin la línea generacional en sentido descendente, como también
A 512 B 540 podemos perfectamente pensar que esa línea avanza efectivamente así en el mundo. En efecto, la razón no necesita una absoluta totalidad en estos casos, ya que no la supone como condición y como dada (*datum*), sino sólo como algo condicionado y simplemente capaz de darse (*dabile*), como algo que va añadiéndose sin fin.

Muy de otro modo sucede con el problema de hasta dónde llega el regreso que asciende desde lo condicionado dado hasta las condiciones de una serie. ¿Podemos decir que es **un regreso hasta el infinito** o sólo un regreso que se *extiende*

[1] Erdmann sugiere que se lea *unendlichen,* en lugar de *Unendlichen.* En este caso la traducción sería: «...distinguir entre un progreso infinito y un progreso...» (N. del T.)

indefinidamente (in indefinitum)? ¿Podemos ascender hasta el infinito partiendo de los hombres actualmente vivientes, considerados en la serie de sus antepasados, o bien sólo podemos decir que, por muy lejos que lleguemos en el regreso, nunca encontraremos un fundamento empírico que nos permita considerar la serie como limitada en algún punto, de suerte que podemos y debemos seguir buscando a los progenitores de cualquiera de nuestros primeros padres, aunque no suponerlos?

Consiguientemente afirmo: si se ha dado el todo en la intuición empírica, entonces el regreso en la serie de sus condiciones internas llega al infinito. Si lo único que se da de la serie es un miembro a partir del cual tiene que efectuarse el regreso hacia la totalidad absoluta, entonces sólo se produce un regreso de tipo indeterminado *(in indefinitum)*. Así, debemos {A 513 B 541} decir que la división de una materia (de un cuerpo) dada entre unos límites va al infinito, ya que, en la intuición empírica, esta materia se da en su totalidad y, consiguientemente, en todas sus partes posibles. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la condición de este todo constituye una parte del mismo y la condición de esta parte es la parte de una parte, y así sucesivamente; si tenemos en cuenta que en este regreso de la descomposición nunca encontramos un miembro incondicionado (indivisible) en la serie de las condiciones, entonces no sólo no hay jamás un fundamento empírico que haga detener la división, sino que incluso los miembros más alejados de la división a proseguir están ya dados empíricamente antes de proseguirla; es decir, la división se extiende al infinito. La serie de antepasados de un hombre dado, en cambio, no se da, en su totalidad absoluta, en ninguna experiencia posible, sino que el regreso se extiende desde cada miembro de la generación a otro superior, de suerte que no se halla ninguna frontera que nos presente un miembro como absolutamente incondicionado. Ahora bien, dado que los miembros que pudieran ofrecer la condición no se hallan en la intuición empírica del todo antes del regreso, éste no se extenderá al infinito (en la división de lo dado), sino que tendrá un alcance indefinido en la búsqueda de los diversos miembros de los miembros dados, los cuales se dan siempre como condicionados a su vez.

En ninguno de los dos casos, ni en el *regressus in infinitum* {A 514 B 542} ni en el *regressus in indefinitum*, se considera que la serie de condiciones se dé en el objeto como infinita. Las series no

se componen de cosas dadas en sí mismas, sino sólo de fenómenos que, en cuanto condiciones unos de otros, sólo pueden darse en el regreso mismo. Consiguientemente, la cuestión no es hasta dónde se extiende en sí misma esa serie de condiciones, si es finita o infinita, ya que no es nada en sí misma. La cuestión es cómo debemos disponer el regreso empírico y hasta dónde debemos proseguirlo. Y entonces hay una diferencia considerable en lo que se refiere a la regla de ese progreso. Si el todo se ha dado empíricamente, entonces *es posible* retroceder en la serie de sus condiciones internas *hasta el infinito*. Pero si no se ha dado, sino que tiene que darse previamente por medio de un regreso empírico, entonces sólo podemos decir que es *posible hasta el infinito* seguir avanzando dentro de la serie hacia condiciones todavía más elevadas. En el primer caso podemos decir: sigue habiendo más miembros, más miembros empíricamente dados, de los que nosotros alcanzamos mediante el regreso (de la descomposición). En el segundo, podemos, en cambio afirmar: podemos ir todavía más lejos en el regreso, ya que ningún miembro está dado de modo empírico como absolutamente incondicionado; un miembro más elevado continúa siendo, pues, posible y, por ello mismo, permite que consideremos necesario proseguir nuestras indagaciones en torno a él. Allí existía la necesidad de *encontrar* más miembros en la serie. Aquí es, en cambio,
A 515 B 543 necesario seguir *preguntando* por más miembros, ya que ninguna experiencia cierra la serie en términos absolutos. En efecto, o bien no tenemos una percepción que limite el regreso empírico de forma absoluta, y entonces no debemos considerarlo completo, o bien la tenemos, y entonces no puede constituir una parte de la serie objeto del regreso (pues el factor que *limita* tiene que ser distinto de *lo limitado* por él). En consecuencia, debemos proseguir nuestro regreso también hacia esa condición, y así sucesivamente.

La aplicación de estas observaciones en la sección siguiente proyectará sobre ellas la claridad adecuada.

LA ANTINOMIA DE LA RAZON PURA

Sección novena

El uso empírico del principio regulador de la razón con respecto a todas las ideas cosmológicas

Si tenemos en cuenta lo siguiente: que los conceptos puros, tanto los del entendimiento como los de la razón, carecen de uso trascendental, según hemos mostrado en varias ocasiones; que la totalidad absoluta de las series de condiciones en el mundo sensible se basa exclusivamente en un uso trascendental de la razón, la cual exige tal completud incondicionada de aquello que considera de antemano como cosa en sí misma; que el mundo sensible no contiene, empero, tal completud, {A 516 B 544} entonces nunca podemos ya hablar de una magnitud absoluta de las series existentes en este mundo sensible, de si son limitadas o de si son *en sí* ilimitadas. De lo único que podemos hablar es de lo que sigue: hasta dónde debemos remontarnos en el regreso empírico —haciendo retroceder la experiencia hacia sus condiciones—, si no queremos, conforme a la regla de la razón, atenernos a otras respuestas relativas a sus propias cuestiones que las que se adecuen al objeto.

Así, pues, una vez que ha quedado suficientemente demostrada la inaplicabilidad del *principio de la razón* entendido como principio constitutivo de los fenómenos en sí mismos [1], nos queda tan sólo la *validez* de este principio entendido como regla de la *prosecución* y magnitud de una experiencia posible. Si podemos presentar esa validez sin que ofrezca dudas, quedará también terminado por completo el conflicto de la razón consigo misma. En efecto, no sólo desaparecerá, gracias a la solución crítica, la ilusión que la dividía, sino que, en lugar de ésta, se manifestará el sentido en el que la razón concuerda consigo misma. Era sólo la mala interpretación de este sentido lo que provocaba el conflicto. De esta suerte se trasformará en un principio *doctrinal* lo que, en caso contrario, sería un principio *dialéctico*. De hecho, si podemos confirmar que tal principio determina, según su significado subjetivo, el mayor uso posible del entendimiento en una experiencia que sea confor-

[1] Erdmann lee: «...de los fenómenos en cuanto cosas en sí mismas». (N. del T.)

me a los objetos de ésta, entonces es como si el principio, a ma-
A 517 B 545 nera de axioma (el cual es imposible a partir de la razón pura), determinara *a priori* los objetos en sí mismos. En efecto, en relación con los objetos empíricos, el mayor influjo que el axioma podría ejercer en la ampliación y corrección de nuestro conocimiento sería el de mostrarse activo en el extensísimo uso empírico del entendimiento.

I

Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos de un universo

Tanto aquí como en las restantes cuestiones cosmológicas, el fundamento del principio regulador de la razón es la proposición según la cual no podemos encontrar en el regreso empírico *la experiencia de ningún límite absoluto* ni, consiguientemente, una condición que sea, en cuanto tal, *absolutamente incondicionada desde un punto de vista empírico*. La razón de ello reside en que en tal experiencia los fenómenos deberían hallarse limitados por la nada o por un vacío que podríamos descubrir con la percepción al proseguir el regreso, lo cual es imposible.

Tal proposición, que equivale a decir que en el regreso empírico sólo alcanzamos una condición que debe, a su vez,
A 518 B 546 ser considerada como empíricamente condicionada, contiene *in terminis* la siguiente regla: por muy lejos que lleguemos en la serie ascendente, debemos seguir preguntando siempre por un miembro superior, tanto en el caso de que este miembro nos sea conocido por experiencia como en el caso contrario.

Para resolver el primer problema cosmológico sólo necesitamos, pues, decidir si este nunca limitado ascender en el regreso hacia la magnitud incondicionada del universo (en el tiempo y en el espacio) puede llamarse *regreso al infinito* o sólo *regreso proseguido indefinidamente (in indefinitum)*.

La mera representación general de la serie de todos los estados pasados del mundo, al igual que la correspondiente a todas las cosas que coexisten en el espacio cósmico, no es otra cosa que un posible regreso empírico que yo concibo, aunque de forma indefinida, y que es el único medio a través del cual puede surgir el concepto de esa serie de condiciones

de la percepción dada[k]. Ahora bien, sólo en el concepto poseo el todo cósmico, de ningún modo (en cuanto todo) en la intuición. Consiguientemente, no hay que inferir la magnitud del regreso partiendo de la magnitud del concepto, determinando la primera por la segunda, sino que debo producir primero el concepto de la magnitud cósmica sirviéndome de la magnitud del regreso empírico. Pero lo único que sé de este regreso es que tengo que seguir avanzando empíricamente desde cada miembro dado en la serie de condiciones hacia otro miembro más elevado todavía (más alejado). A través del regreso no queda, pues, determinada de modo absoluto la magnitud del todo de los fenómenos, ni puede decirse, consiguientemente, que este regreso se extienda al infinito. En efecto, ello equivaldría a anticipar miembros a los que no se ha llegado todavía y a representar un número tan grande de ellos, que ninguna síntesis empírica podría abarcarlos; equivaldría, pues, a *determinar* (aunque sólo fuese en sentido negativo) la magnitud del mundo antes del regreso, lo cual es imposible. En efecto, el mundo no se da (en cuanto totalidad) en ninguna intuición. Tampoco se da, por tanto, su magnitud con anterioridad al regreso. Así, pues, nada podemos decir acerca de la magnitud del mundo en sí, ni siquiera que tenga lugar en él un regreso *in infinitum*. Lo único que podemos hacer es buscar el concepto de su magnitud de acuerdo con la regla que determina el regreso empírico en él. Pero esta regla sólo indica que, por muy lejos que hayamos llegado en la serie de las condiciones empíricas, nunca debemos admitir un límite absoluto. Al contrario, cada fenómeno tiene que ser (en cuanto limitado) subordinado a otro como condición suya, viéndonos, pues, obligados a avanzar hacia ésta, lo cual constituye el *regressus in indefinitum*. Este *regressus* no determina la magnitud del objeto, y por ello hay que distinguirlo con suficiente claridad del *regressus in infinitum*.

{A 519 / B 547} {A 520 / B 548}

En consecuencia, no puedo decir que el mundo sea *infinito*, ni respecto del tiempo pasado ni respecto del espacio, ya

[k] Esta serie cósmica no puede ser, pues, ni menor ni mayor que el posible regreso empírico, que es la única base en que se apoya el concepto de aquélla. Teniendo en cuenta que este regreso es incapaz de suministrar tanto un infinito determinado como un finito determinado (absolutamente limitado), resulta claro que no podemos considerar la magnitud del mundo ni como finita ni como infinita, ya que el regreso (a través del cual representamos esa magnitud) no permite ni una cosa ni otra (Nota de Kant)

que un concepto de magnitud como el de una infinitud dada es empíricamente imposible y, por lo tanto, lo es también en relación con el mundo considerado como objeto de los sentidos. Tampoco diré: el regreso desde una percepción dada hacia todo cuanto la limita dentro de una serie, tanto en el espacio como en el tiempo pasado, se extiende *al infinito*, ya que ello es dar por supuesta la magnitud infinita del mundo. Ni diré tampoco: el mundo es *finito*. En efecto, un límite absoluto es igualmente imposible desde un punto de vista empírico. De acuerdo con todo ello, nada podré decir acerca del objeto global de la experiencia o mundo sensible. Sólo podré referirme a la regla según la cual se debe organizar y proseguir la experiencia de modo que ésta se adecue a su objeto.

Así, pues, la primera y negativa respuesta a la pregunta cosmológica relativa a la magnitud del mundo es: desde un punto de vista temporal, el mundo no tiene un primer comienzo y, desde un punto de vista espacial, carece de un límite que sea el último.

En caso contrario, el mundo estaría respectivamente limitado por un tiempo vacío y por un espacio vacío. Pero
A 521 B 549 entonces, teniendo en cuenta que el mundo, en cuanto fenómeno, no puede hallarse en sí mismo en ninguna de ambas situaciones —puesto que un fenómeno no es una cosa en sí misma—, debería ser posible que percibiéramos su limitación por un tiempo absolutamente vacío o por un espacio absolutamente vacío y que en tal percepción se diesen esos límites del mundo en una posible experiencia. Ahora bien, es imposible semejante experiencia por carecer de contenido[k]. En consecuencia, un límite absoluto del mundo es imposible empíricamente y, por tanto, absolutamente.

De ello se sigue, a la vez, la siguiente respuesta *afirmativa:* el regreso en la serie de los fenómenos cósmicos, como determinación de la magnitud del mundo, se extiende *in indefini-*

[k] Se observará que la demostración sigue un camino completamente distinto del adoptado antes por la prueba dogmática en la antítesis de la primera antinomia. Allí habíamos considerado el mundo sensible, de acuerdo con el modo ordinario y dogmático de representación, como una cosa dada en sí misma y en su totalidad previamente a todo regreso. Igualmente, negábamos allí al mundo sensible cualquier lugar determinado en el tiempo o en el espacio a menos que uno y otro fueran ocupados por él en su totalidad. Por ello era también distinta la conclusión, es decir, inferíamos la infinitud real del mundo (Nota de Kant)

tum, lo cual equivale a decir: el mundo sensible no tiene una magnitud absoluta, sino que el regreso empírico (que es el único medio a través del cual puede darse por el lado de sus condiciones) posee su regla propia. Esta consiste en avanzar siempre (sea mediante la propia experiencia, sea siguiendo el hilo de la historia o la cadena de causas y efectos) {A 522 B 550} desde cada miembro de la serie, en cuanto condicionado, hacia otro más lejano y en no dejar jamás de extender el posible uso empírico de nuestro entendimiento, lo cual constituye la verdadera y única tarea de la razón al aplicar sus principios.

Esta norma no nos impone un determinado regreso empírico que avance sin cesar a través de cierto tipo de fenómenos. No se prescribe, por ejemplo, que ascendamos desde un hombre viviente y que sigamos ininterrumpidamente la serie de sus antepasados sin esperanza de encontrar una primera pareja, ni que, en el caso de la serie de los cuerpos cósmicos, no se admita un último sol. Lo único que prescribe es el pasar de fenómenos a fenómenos, aunque éstos no proporcionen ninguna percepción real (en el caso de que ésta sólo llegue a un grado que sea, respecto de nuestra conciencia, demasiado débil para convertirse en experiencia), pues, independientemente de ello, los fenómenos pertenecen a la experiencia posible.

Todo comienzo se halla en el tiempo, así como todo límite de lo extenso, en el espacio. Pero espacio y tiempo se hallan sólo en el mundo sensible. Consiguientemente, mientras que los fenómenos *en el mundo* están limitados de modo condicionado, *el mundo mismo* no está limitado ni de modo condicionado ni incondicionado.

Si el concepto de magnitud del mundo sólo se da en virtud del regreso y no en una intuición colectiva anterior a él, se debe precisamente a esto y a que el mundo nunca puede *darse por completo,* como no puede *darse por completo* la serie de condiciones —en cuanto serie cósmica— de un {A 523 B 551} condicionado dado. Pero ese regreso no consiste más que en *determinar* la magnitud. No suministra, pues, un concepto *determinado* ni el concepto de una magnitud que sea infinita respecto de cierta medida. No se extiende, por tanto, hasta un infinito dado, por así decirlo, sino que posee un alcance indefinido y ofrece a la experiencia una magnitud que sólo se convierte en real a través de este mismo regreso.

II

Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición

Al dividir un todo dado en la intuición, paso de un condicionado a las condiciones de su posibilidad. La división de las partes (*subdivisio* o *decompositio*) forma un regreso en la serie de tales condiciones. Unicamente se daría la totalidad de esta *serie* si el regreso pudiera llegar a partes que fueran *simples.* Si todas las partes de una descomposición que se prosigue ininterrumpidamente son, a su vez, divisibles, entonces la división, esto es, el regreso, se extiende desde lo condicionado hacia sus condiciones *in infinitum,* puesto que las condicio-
A 524 B 552 nes (las partes) se hallan contenidas en el mismo condicionado y, como éste está totalmente dado en una intuición encerrada entre límites, todas sus condiciones se dan juntamente con él. Por tanto, no podemos llamar al regreso simple retroceso *in indefinitum,* a diferencia de lo que permitía la idea cosmológica anterior, ya que en este último caso debíamos avanzar desde lo condicionado hacia sus condiciones, que se hallaban fuera de él y que, consiguientemente, no se daban juntamente con él, sino que se le iban añadiendo en el regreso empírico. A pesar de ello, no puede afirmarse que un todo que sea divisible al infinito *conste de un número infinito de partes.* En efecto, aunque todas las partes estén contenidas en la intuición del todo, no está contenida en ella la *división completa,* la cual no consiste sino en la progresiva descomposición o en el regreso mismo, que es el que convierte la serie en real. Como este regreso es infinito, todos los miembros (partes) a los que llega se encuentran efectivamente contenidos en el todo dado en cuanto *agregado,* pero no así la *serie completa de la división,* que es un infinito sucesivo y nunca *completo.* Esta serie no puede presentar, pues, ni un número infinito de miembros ni una conexión de los mismos en un todo.

Es, en primer lugar, en el espacio donde podemos aplicar fácilmente esta observación general. Todo espacio intuido en sus límites constituye un *todo* de este tipo: todas las partes que proceden de su descomposición son, a su vez, espacios y, consiguientemente, es divisible al infinito.

A 525 B 553 De ella se sigue también con toda naturalidad la segunda aplicación, esta vez a un fenómeno externo (cuerpo) encerrado

en sus límites. La divisibilidad del mismo se basa en la divisibilidad del espacio que constituye la posibilidad del cuerpo en cuanto todo extenso. Este cuerpo es, pues, divisible al infinito sin por ello constar de un número infinito de partes.

Es cierto que, debido al hecho de que el cuerpo ha de ser, en cuanto sustancia, representado en el espacio, parece que tenga que ser distinto de éste por lo que a la ley de divisibilidad del espacio se refiere. En efecto, se puede admitir en todo caso que la descomposición del espacio nunca puede suprimir en él toda composición, ya que entonces dejaría de existir todo el espacio mismo, que no posee, por otro lado, nada independiente (lo cual es imposible). Decir que nada quedaría si toda composición de la materia fuera mentalmente suprimida, no parece conciliable con el concepto de una sustancia que debe ser el sujeto propio de toda composición y que tendría que subsistir en sus elementos incluso en el caso de que la conexión de éstos en el espacio —conexión gracias a la cual constituyen un cuerpo— quedara suprimida. Ahora bien, con lo que llamamos sustancia fenoménica [1] no ocurre lo que sí podría concebirse perfectamente de una cosa en sí misma pensada por medio de un concepto puro del entendimiento. La primera no es un sujeto absoluto, sino una imagen permanente de la sensibilidad. Es sólo una intuición en la { A 526 B 554
que no hallamos nada incondicionado.

La regla del avance infinito en la subdivisión de un fenómeno, considerado éste como mera ocupación del espacio, se cumple sin lugar a dudas. Pero, aun teniéndolo en cuenta, esa regla no posee validez cuando pretendemos extenderla a un conjunto de partes que se hallan ya separadas de un modo determinado en el todo dado, de forma que constituyen un *quantum discretum*. Suponer que en todo conjunto articulado (organizado) cada parte se halla, a su vez, articulada y que de este modo seguiremos encontrando siempre, mediante la descomposición, nuevas partes organizadas; suponer, en una palabra, que el todo se halla articulado *in infinitum*, constituye una hipótesis impensable. Sí es, en cambio, pensable que las partes de la materia pudieran, una vez descompuestas hasta el infinito, ser articuladas entre sí. En efecto, la infinitud de la división de un fenómeno dado en el espacio se basa

[1] *in der Erscheinung Substanz*

tan sólo en que en virtud de ese mismo fenómeno se nos da la simple divisibilidad, es decir, una cantidad absolutamente indeterminada de partes, las cuales sólo se dan y determinan, a su vez, mediante una subdivisión; en una palabra, se basa en que el todo no se halla aún dividido en sí mismo. La división puede, por tanto, señalar en él una cantidad que llega hasta donde se quiera seguir en el regreso de la división. En el caso de un cuerpo orgánico articulado *in infinitum* nos representamos, en cambio, el todo como ya dividido, precisa-
A 527 B 555 mente en virtud de ese mismo concepto, y en él encontramos una multitud de partes determinada en sí misma e infinita con anterioridad a todo regreso de la división, lo cual es contradictorio, ya que este desarrollo infinito es considerado como una serie que nunca se acaba (infinita) y, a la vez, como un conjunto acabado. La división infinita es sólo una característica del fenómeno como *quantum continuum*, y es inseparable de la ocupación de espacio, ya que es precisamente en tal ocupación donde reside el fundamento de su infinita divisibilidad. Tomemos ahora algo como *quantum discretum*. Tan pronto como lo hagamos, la cantidad de unidades contenidas en ese algo es una cantidad determinada y, consiguientemente, igual a un número. Así, pues, sólo la experiencia puede decidir hasta dónde llega la organización de un cuerpo organizado y, aunque la experiencia no obtenga con seguridad partes inorgánicas, éstas tienen que hallarse al menos en la experiencia posible. Hasta dónde se extiende la división trascendental de un fenómeno en general no es, en cambio, asunto de la experiencia, sino un principio de la razón que dice: en la descomposición de lo extenso y en conformidad con la naturaleza de ese fenómeno, nunca hay que considerar el regreso empírico como absolutamente completo.

A 528 B 556

Observación final sobre la solución de las ideas matemático-trascendentales y advertencia preliminar sobre la solución de las ideas dinámico-trascendentales

Cuando representamos en una tabla la antinomia de la razón pura originada por todas las ideas trascendentales indicando el fundamento del conflicto y el único medio de superarlo —medio que consistía en proclamar falsas ambas afirmaciones contrapuestas—, representamos las condiciones

como pertenecientes, en todos los casos, a su condicionado según relaciones de espacio y tiempo, lo cual constituye el presupuesto ordinario del entendimiento humano común, presupuesto sobre el que descansaba también la totalidad de ese conflicto. Desde este punto de vista, todas las representaciones dialécticas de la totalidad, en la serie de condiciones de un condicionado dado, eran exactamente de la *misma índole.* En todos los casos se trataba de una serie en la cual condición y condicionado eran ligados como miembros de ella, en virtud de lo cual eran ambos *homogéneos,* ya que el regreso nunca era concebido como completo o, en el caso de que tuviese que serlo, había que asumir —erróneamente— como primero, esto es, como incondicionado, un miembro que era en sí mismo condicionado. Por consiguiente, lo que se consideraba [1] no era siempre el objeto, es decir, lo condicionado, sino la serie de sus condiciones desde el simple punto de vista de la magnitud de ésta. Y aquí surgía una dificultad que no podía vencerse por medio de ningún compromiso, sino sólo cortando el nudo entero. La dificultad consistía en que la razón presentaba al entendimiento una solución que o bien iba *demasiado lejos,* o bien se quedaba *corta,* de modo que el entendimiento no podía nunca situarse al nivel de la idea de la razón. A 529 B 557

Pero hemos omitido aquí una diferencia esencial que existe entre los objetos, es decir, entre los conceptos del entendimiento que la razón trata de convertir en ideas. En efecto, según la anterior tabla de categorías, dos de ellas constituyen una síntesis *matemática* de los fenómenos, mientras que las otras dos representan una síntesis *dinámica* de los mismos. Si hemos podido prescindir hasta ahora de tal distinción ha sido porque así como en la representación general de todas las ideas trascendentales nos hemos movido siempre entre condiciones *fenoménicas,* tampoco teníamos en las dos ideas matemático-trascendentales otro *objeto* que el de la esfera del fenómeno. Pero ahora que avanzamos hacia los conceptos *dinámicos* del entendimiento, en la medida en que deben acomodarse a la idea de la razón, cobra importancia esa distinción, abriéndonos un nuevo horizonte respecto del litigio en que la razón se halla envuelta. Este litigio fue antes *recusado* por

Leyendo, con Grillo, *wurde,* en vez de *würde.* (N. del T.)

basarse en supuestos falsos por ambos lados. Pero teniendo A 530 B 558 en cuenta que tal vez tenga ahora lugar en la antinomia dinámica un supuesto capaz de coexistir con las pretensiones de la razón y que el juez suple las deficiencias de las bases jurídicas que habían sido ignoradas por ambas partes, se puede, teniendo esto presente, llegar a una *avenencia* entre las dos, cosa que la antinomia matemática no permitía.

Todas las series de condiciones son desde luego homogéneas si sólo se atiende a su *extensión,* esto es, a si tales series son adecuadas a la idea o a si ésta es excesivamente grande o excesivamente pequeña para ellas. Pero el concepto intelectual que sirve de base a esas ideas contiene, o bien una mera *síntesis de lo homogéneo* (lo cual se da por supuesto tanto en la composición como en la división de toda magnitud), o bien una *síntesis de lo heterogéneo,* lo cual puede admitirse en la síntesis dinámica al menos, tanto en la de conexión causal como en la que liga lo necesario y lo contingente.

A ello se debe el que sólo pueda intervenir en la conexión matemática de las series de fenómenos una condición que sea *sensible,* es decir, una condición que sea, a su vez, parte de la serie. La serie dinámica de las condiciones sensibles permite, por el contrario, una condición que sea heterogénea, que no [sea] parte de la serie, sino que se halle, en cuanto condición *meramente inteligible,* fuera de ella. De esta forma A 531 B 559 la razón obtiene una satisfacción, y se antepone un incondicionado a los fenómenos sin que ello confunda el carácter siempre condicionado de la serie que forman ni se infrinjan los principios del entendimiento.

Ahora bien, el que las ideas dinámicas permitan una condición de los fenómenos exterior a la serie que éstos componen, es decir, una condición que no sea, a su vez, fenómeno, hace que suceda algo completamente distinto del resultado de la antinomia[1]. Esta, en efecto, era la causa de que las dos contrapuestas afirmaciones dialécticas tuvieran que ser declaradas falsas. Por el contrario, el carácter enteramente condicionado de las series dinámicas, carácter que les es inseparable, en cuanto fenómenos que son, va unido a una condición que, si bien es empíricamente incondicionada, es también *no-sensible,* lo cual puede dar satisfacción al *entendimiento,* por una

[1] Hartenstein lee: «antinomia matemática» (N. del T.)

parte, y a la *razón,* por otra[k]. Además, mientras desaparecen los argumentos dialécticos que, de una u otra forma, perseguían una totalidad en los simples fenómenos, las proposiciones de la razón pueden, en cambio, una vez corregidas en este sentido, ser *ambas verdaderas.* En el caso de las ideas cosmológicas, que sólo se refieren a una unidad matemáticamente incondicionada, nunca puede ocurrir esto último, ya que no se encuentra en tales ideas ninguna condición que lo sea de la serie de los fenómenos, puesto que esa condición es ella misma un fenómeno y, en cuanto tal, constituye un miembro de la serie. A 532 B 560

III

Solución de la idea[1] *cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos cósmicos a partir de sus causas*

Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad.* La primera consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla. Si se tiene en cuenta que la *causalidad* de los fenómenos se basa en condiciones temporales y que si el estado anterior hubiese existido siempre no habría producido un efecto que sólo surge en el tiempo, entonces la causalidad de la causa de aquello que sucede o nace ha *nacido* también y, según el principio del entendimiento, necesita, a su vez, una causa.

Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, A 533 B 561

[k] En efecto, el entendimiento no admite *entre los fenómenos* ninguna condición que sea, a su vez, empíricamente incondicionada. Ahora bien, si fuese posible concebir una condición *inteligible* de un condicionado (en la esfera del fenómeno), una condición que no fuera, por tanto, un miembro de la serie de los mismos, sin por ello interrumpir en lo más mínimo la serie de las condiciones empíricas, entonces tal condición podría ser admitida como *empíricamente incondicionada*, de suerte que no se produciría con ello ningún corte en el regreso continuo (Nota de Kant)

[1] Leyendo, con Erdmann, *Idee,* en vez de *Ideen* (N. del T.)

bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa. Consiguientemente, la misma causalidad de la causa, la cual ha *sucedido* o nacido *a su vez*, tiene que poseer por su parte una nueva causa. De esta forma, toda la esfera de la experiencia se convierte, por mucho que se extienda, en un conjunto[1] de mera naturaleza. Ahora bien, como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal.

Merece especial atención el hecho de que la idea *trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que
A 534 B 562 ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. *En su sentido práctico, la libertad* es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla *patológicamente afectada* (por móviles de sensibilidad). Se llama *animal (arbitrium brutum)* si puede *imponerse patológicamente*[2]. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos.

Es fácil de ver que, si toda la causalidad que hay en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría temporalmente determinado por otro según leyes necesarias. Por tanto, teniendo en cuenta que los fenómenos deberían, en la medida en que determinan la voluntad, hacer necesaria toda acción como resultado natural de los mismos, la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez,

[1] *Inbegriff*

[2] *pathologisch necessitiert werden kann*

la destrucción de toda libertad práctica. En efecto, ésta presupone que algo ha *debido* suceder, incluso en el caso de que no haya sucedido, y, que por consiguiente, la causa de ese algo no puede tener en la esfera del fenómeno un carácter tan determinante, que no pueda haber en nuestra voluntad una causalidad capaz de producir —con independencia de esas causas naturales e incluso contra su poder y su influjo— algo que en el orden temporal se halle determinado según leyes empíricas, una causalidad que sea, por tanto, capaz de iniciar con *entera espontaneidad* una serie de acontecimientos.

Ocurre, pues, aquí lo que se descubre siempre en el {A 535 B 563} conflicto de una razón que se aventura más allá de los límites de la experiencia posible: que el problema no es *fisiológico,* sino *trascendental.* De ahí que la cuestión sobre la posibilidad de la libertad afecte a la psicología, pero, teniendo en cuenta que se basa en los argumentos dialécticos de la mera razón pura, es exclusivamente la filosofía trascendental la que ha de ocuparse de ella y de su solución. La razón no puede negarse a dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión, pero para que esté preparada para ofrecerla debemos antes hacer algunas precisiones sobre el procedimiento seguido por la razón en este problema.

Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y espacio y tiempo fueran, consiguientemente, formas de existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones y lo condicionado serían siempre miembros pertenecientes a una misma serie. De ello surgiría en este caso la antinomia común a todas las ideas trascendentales y que consiste en que esa serie resultaría inevitablemente, o bien demasiado grande, o bien demasiado pequeña para el entendimiento. Ahora bien, los conceptos dinámicos de la razón, de los que nos ocupamos en este número y en el próximo, poseen la siguiente peculiaridad: como no se refieren a un objeto considerado como magnitud, sino sólo a su *existencia,* podemos prescindir también de la magnitud de la serie de las condiciones; no atendemos en tales conceptos más que a la relación dinámica entre condición {A 536 B 564} y condicionado, de suerte que en la cuestión relativa a la naturaleza y la libertad tropezamos con el problema de si la libertad es posible en absoluto y de si, en el caso de que lo sea, es compatible con la universalidad de las leyes naturales de la causalidad. El problema es, pues, éste: ¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que

derivar, *o bien* de la naturaleza, *o bien* de la libertad?; ¿no habrá que decir, por el contrario, que *ambas* alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento? La validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica trascendental y no permite infracción ninguna. La cuestión se reduce, pues, a si, a pesar de ello, puede haber libertad respecto del mismo efecto determinado por la naturaleza o si, por el contrario, esa libertad queda completamente excluida por dicha regla inviolable. La común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* de los fenómenos revela aquí su pernicioso influjo en la confusión de la razón. En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste no se hallará entonces sino en la serie de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de
A 537 B 565 la ley natural. Si, por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza. Esta distinción parecerá muy sutil y oscura si es presentada en su universalidad y en su forma totalmente abstracta, pero la aplicación echará luz sobre ella. Aquí sólo he pretendido hacer notar que la completa interdependencia de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza constituye una ley inexorable y que, por ello mismo, esta ley debería barrer necesariamente toda libertad en el caso de que nos aferráramos obstinadamente a la realidad de los fenómenos. A ello se debe el que los defensores de la opinión común

en este punto jamás consigan hacer compatibles naturaleza y libertad.

Posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza A 538 B 566

Doy el nombre de *inteligible* a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos. Teniendo esto en cuenta, si aquello que en el mundo sensible ha de ser considerado como fenómeno posee en sí mismo una facultad que no sea objeto de la intuición sensible, pero que le permita ser causa de fenómenos, entonces podemos considerar la *causalidad* de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su *acción;* en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como *sensible* por sus *efectos.* De la facultad de causar que tal sujeto posee nos formaríamos, pues, tanto un concepto empírico como un concepto intelectual, refiriéndose ambos conceptos a un mismo efecto. Semejante duplicidad de puntos de vista al concebir un objeto de los sentidos no contradice ninguno de los conceptos que debemos hacernos de los fenómenos y de una experiencia posible. En efecto, al no ser éstos cosas en sí, tiene que haber un objeto trascendental que les sirva de base y que los determine como meras representaciones. Nada impide, por tanto, que atribuyamos a ese objeto trascen- A 539 B 567
dental, además de la propiedad a través de la cual se manifiesta, una *causalidad* que no sea fenómeno, aunque su *efecto* aparezca en un fenómeno. Pero toda causa eficiente debe poseer un **carácter,** es decir, una ley de causalidad sin la cual no sería causa. En un sujeto del mundo sensible encontraríamos entonces: en primer lugar, un *carácter empírico* en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes, y podrían derivarse de estos otros fenómenos como condiciones suyas. Enlazados con esos fenómenos, los actos serían, pues, miembros de una única serie del orden natural. En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un *carácter inteligible* en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno. Podríamos igualmente llamar al primero carácter de la cosa

en la esfera del fenómeno y carácter de la cosa en sí misma al segundo.

Desde el punto de vista de su carácter inteligible, este sujeto agente no se hallaría, pues, sometido a ninguna condición temporal, ya que el tiempo sólo es condición de los fenómenos, A 540 B 568 no de las cosas en sí mismas. No *comenzaría* ni *cesaría* en él ningún *acto;* no estaría, por tanto, sometido a la ley de toda determinación temporal, de todo lo mudable, es decir, a la ley según la cual todo **cuanto sucede** tiene su causa *en los fenómenos* (de su estado anterior). En una palabra, al ser intelectual la causalidad de ese sujeto, no se hallaría en la serie de las condiciones empíricas que convierten en necesario el acontecimiento del mundo sensible. Aunque nunca podríamos conocer directamente ese carácter inteligible, ya que sólo percibimos lo que se manifiesta, debería *concebirse* de acuerdo con el carácter empírico, igual que debemos suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo.

Así, pues, desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por [1] conexión causal. En este sentido, no sería más que una parte del mundo sensible, y sus efectos derivarían indefectiblemente de la naturaleza como deriva cualquier otro fenómeno. De la misma forma en que influirían en él los fenómenos externos y en que conoceríamos a través de la experiencia cómo es su carácter empírico, es decir, la ley de su causalidad, así deberían ser también explicados todos sus actos de acuerdo con leyes naturales; todos los requisitos de una determinación completa y necesaria de esos actos deberían hallarse en una posible experiencia.

A 541 B 569 Desde el punto de vista de su carácter inteligible, en cambio (aunque no podamos tener de él más que el concepto general), ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos. Por otra parte, en la medida en que es *númeno,* nada *sucede* en él; no experimenta ningún cambio que requiera una determinación temporal ni se encuentra en él, consiguientemente, ninguna conexión con fenómenos en cuanto causas. Por lo tanto, este ser activo sería en sus actos independiente

[1] Suprimiendo la coma, de acuerdo con Erdmann (N. del T.)

y libre de toda necesidad natural, ya que ésta sólo se halla en el mundo de los sentidos. Sería perfectamente correcto decir que ese ser inicia por *sí mismo* sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience *en él;* y eso sería válido sin que los efectos tuvieran que comenzar por sí mismos en ese mismo mundo sensible, donde siempre se hallan efectivamente predeterminados por condiciones empíricas anteriores, aunque sólo a través de su carácter empírico (que no es sino el fenómeno de su carácter inteligible), y donde sólo son posibles como continuación de la serie de las causas naturales. De esta forma, libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible.

Explicación de la idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza {A 542 B 570}

He considerado oportuno esbozar primero el contorno de la solución de nuestro problema trascendental con el fin de que ello permita ver con más claridad el camino que sigue la razón para solucionarlo. Ahora vamos a exponer los pasos de la decisión, que es lo que realmente interesa, y a considerar cada uno por separado.

La ley natural según la cual todo cuanto sucede posee una causa; según la cual la causalidad de esa causa, esto es, la *acción,* posee su propia causa (ya que, si tenemos en cuenta que es anterior en el tiempo, no ha podido existir siempre en relación con un efecto que ha *surgido,* sino que tiene, a su vez, que haber sucedido) entre los fenómenos que la determinan; según la cual todos los acontecimientos se hallan, por tanto, empíricamente determinados en un orden natural, esa ley, en virtud de la cual los fenómenos pueden constituir una *naturaleza* y ser objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento. Bajo ningún pretexto es lícito desviarse de ella o exceptuar un fenómeno, ya que, de hacerlo, situaríamos tal fenómeno fuera de toda experiencia posible y, en {A 543 B 571}
ese caso, lo distinguiríamos de todos los objetos de esta misma experiencia posible, convirtiéndolo en un mero producto mental y en una quimera.

Aunque tengamos la impresión de hallarnos ante una

mera cadena de causas que no permite una *totalidad absoluta* en el regreso hacia sus condiciones, tal dificultad no tiene por qué detenernos, puesto que ha quedado ya resuelta en la discusión general de la antinomia de la razón cuando ésta persigue lo incondicionado en la serie de los fenómenos. Si nos dejamos vencer por la ilusión del realismo trascendental, no queda ni naturaleza ni libertad. La cuestión reside en si sigue siendo posible, en el caso de que admitamos que en la serie entera de todos los acontecimientos no hay más que necesidad natural, considerar como posible que esa misma necesidad natural sea mero efecto de la naturaleza, por un lado, y efecto de la libertad, por otro; en si no hay una contradicción directa entre estas dos clases de causalidad.

Desde luego, entre las causas fenoménicas no puede haber nada capaz de iniciar, por sí mismo y en términos absolutos, una serie. En cuanto fenómeno, todo acto que produzca un acontecimiento es, a su vez, un acontecimiento o suceso que presupone otro estado en el que se halla su causa. Todo lo que sucede no es, por tanto, más que continuación de la serie, no siendo posible en ésta un comienzo que
A 544 B 572 se produzca por sí mismo. Así, pues, todos los actos de las causas naturales en la serie temporal son, a su vez, efectos que presuponen igualmente sus causas en la serie temporal. Una acción *originaria* en virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos.

Pero, si los efectos son fenómenos ¿sigue siendo igualmente necesario que la causalidad de su causa, la cual (es decir, la causa) es, a su vez, fenómeno, sea exclusivamente empírica? ¿No es posible, por el contrario, que, a pesar de la necesidad de que todo efecto en la esfera del fenómeno se halle ligado a su causa según las leyes de la causalidad empírica, esta misma causalidad empírica sea, sin interrumpir en absoluto su relación con las causas naturales, efecto de una causalidad, no empírica, sino inteligible? Es decir, efecto de un acto que sea originario en relación con los fenómenos y que proceda de una causa que no sea, pues, fenómeno, sino que, en virtud de tal capacidad, sea inteligible, y ello a pesar de que, en cuanto miembro de la cadena natural, ese acto tenga que ser enteramente incluido en el mundo sensible.

Necesitamos el principio de causalidad recíproca de los

fenómenos para poder buscar e indicar las condiciones naturales de los acontecimientos naturales, es decir, para poder buscar e indicar sus causas fenoménicas. Si este principio es admitido sin ninguna excepción que lo atenúe, el entendimiento, que no ve en su uso empírico más que naturaleza en todos los A 545 B 573 acontecimientos —cosa que puede hacer con toda legitimidad—, posee todo cuanto puede exigir. Las explicaciones físicas siguen su curso sin ningún obstáculo. Ahora bien, no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo fuera ficticiamente, que algunas de las causas naturales posean una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de suerte que la *acción* de esa causa *en la esfera del fenómeno* sea conforme a todas las leyes de la causalidad empírica. En efecto, de esta manera el sujeto agente se hallaría, como *causa phaenomenon,* ligado a la naturaleza, y todas sus acciones dependerían estrechamente de ella. Sólo el *phaenomenon*[1] de ese sujeto (con toda su causalidad en la esfera del fenómeno) contendría ciertas condiciones que deberían ser consideradas como meramente inteligibles cuando se quisiera ascender desde el objeto empírico al objeto trascendental. En efecto, si sólo seguimos la regla natural en aquello que puede ser la causa entre los fenómenos, entonces podemos despreocuparnos de qué fundamento de esos mismos fenómenos y de su interdependencia se conciba en el sujeto trascendental, sujeto que nos es empíricamente desconocido. Este fundamento inteligible no afecta a las cuestiones empíricas, sino sólo al pensamiento del entendimiento puro. Aunque los efectos de este pensamiento y este obrar A 546 B 574 del entendimiento puro se hallen en los fenómenos, ello no impide que éstos tengan que poder ser perfectamente explicados a partir de su causa fenoménica según leyes naturales, ya que se toma como fundamento supremo de explicación su carácter meramente empírico y se prescinde totalmente de su carácter inteligible —causa trascendental del carácter empírico—, que nos es desconocido salvo en la medida en que viene indicado por tal carácter empírico como signo sensible suyo. Apliquemos esto a la experiencia. El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible. En este sentido, es

[1] Teniendo en cuenta el contexto, parece que se trata de un error y que debiera leerse *noumenon,* como hace Hartenstein. (N. del T.)

también una de las causas naturales cuya causalidad ha de estar regulada por leyes empíricas. Como causa natural, debe poseer, consiguientemente, un carácter empírico, como lo poseen todas las otras cosas naturales. Conocemos ese carácter a través de las fuerzas y de las facultades que manifiesta en sus actos. En la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento ninguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible. Pero el hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues, Fenómeno[1], por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente
A 547 B 575 inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón. Es especialmente ésta última la que se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que sólo considera sus objetos desde el punto de vista de ideas, determinando de acuerdo con ellas al entendimiento, el cual efectúa después un uso empírico de sus conceptos (igualmente puros).

Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última *lo que es,* fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de como es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué propiedades debe tener un círculo, sino que preguntamos qué sucede en la naturaleza o, en el último caso, qué propiedades posee el círculo.

Ese deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el funda-

[1] *Phänomen*

mento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser {A 548 B 576} siempre un fenómeno. El acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones naturales. Pero éstas no afectan a la determinación de la voluntad misma, sino a su efecto y resultado en la esfera del fenómeno. Por muchos que sean los motivos naturales y los estímulos sensitivos que me impulsen a *querer*, son incapaces de producir el *deber*. Unicamente pueden dar lugar a un querer que, lejos de ser necesario, es siempre condicionado. El deber pronunciado por la razón impone, en cambio, medida y fin, e incluso prohibición y autoridad. Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y que tal vez no sucedan nunca. A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico ninguno.

Detengámonos aquí y supongamos al menos la posibilidad de que la razón posea efectivamente causalidad en relación {A 549 B 577} con los fenómenos. Desde tal supuesto, la razón tiene que exhibir, por muy razón que sea, un carácter empírico, ya que toda causa supone una regla conforme a la cual se siguen ciertos fenómenos como efectos. Toda regla exige igualmente homogeneidad de efectos, homogeneidad que sirve de base al concepto de causa (en cuanto facultad). En la medida en que ha de desprenderse de meros fenómenos, podemos llamar empírico a ese carácter, que es constante, a diferencia de los efectos, los cuales se manifiestan en formas variables, según sean las condiciones que los acompañan y que, en parte, los limitan.

La voluntad de todo hombre tiene así un carácter empírico, que no es otra cosa que cierta causalidad de su razón, en la medida en que los efectos fenoménicos de ésta revelan una regla a partir de la cual podemos derivar, según su clase y su grado, los motivos y los actos de la razón, así como apreciar los principios subjetivos de su voluntad. Dado que este mismo carácter empírico ha de ser extraído, en cuanto

efecto, de los fenómenos y de la regla por la que éstos se regulan y que nos es suministrada por la experiencia, todos los actos del hombre se hallan en la esfera del fenómeno determinados, según el orden natural, por su carácter empírico y por las otras causas cooperantes. Si pudiéramos investigar
A 550 B 578 a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas. Con respecto a este carácter empírico no hay, pues, libertad. Sin embargo, es únicamente desde él desde donde podemos considerar al hombre, si es que sólo queremos **observarlo** e investigar fisiológicamente —como hace la antropología— las causas que motivan sus acciones.

Consideremos ahora las mismas acciones en relación con la razón, pero no la especulativa, que trata de *explicar* esas acciones desde el punto de vista de su origen, sino sólo en la medida en que ella es la causa que las *produce*. En una palabra, confrontemos esas acciones con la razón en su aspecto *práctico*. En este caso, aparece una regla y un orden completamente distintos del orden natural. En efecto, desde tal perspectiva es posible que cuanto *ha sucedido* y debía suceder de modo inevitable teniendo en cuenta sus fundamentos empíricos, *no debiera haber sucedido*. Sin embargo, a veces encontramos, o creemos encontrar, que las ideas de la razón han mostrado verdadera causalidad respecto de los actos humanos considerados como fenómenos y que, si tales actos han tenido lugar, ello se ha debido, no a que hayan sido determinados por causas empíricas, sino por motivos de la razón.

A 551 B 579 Supongamos que puede decirse que la razón posee causalidad respecto del fenómeno: ¿podría llamarse entonces libre su acto, teniendo en cuenta que, en su carácter empírico (en su aspecto sensible), es un acto necesario y determinado con toda exactitud? En su carácter inteligible (como aspecto del pensamiento) se halla igualmente determinado. Pero este último aspecto no nos es conocido. Lo indicamos a través de fenómenos que en realidad no nos permiten conocer directamente más que su aspecto sensible (su carácter empírico[k]). Ahora

[k] La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter →

bien, en cuanto atribuible al aspecto del pensamiento, considerado éste como causa de la acción, ésta no *es resultado* de tal aspecto según leyes empíricas; es decir, no lo es en el sentido de que haya en la razón pura condiciones que sean *anteriores;* sí lo es en el sentido de que sus efectos *preceden* en el fenómeno del sentido interno. En cuanto facultad puramente inteligible, la razón pura no se halla sometida a la forma del tiempo, como no lo está, consiguientemente, a las condiciones de la serie temporal. La causalidad de la razón en su carácter inteligible *no nace* o comienza en un tiempo determinado para producir un efecto. Si fuese así, esa causalidad { A 552 B 580 } se hallaría sometida a la ley natural de los fenómenos, que es la que determina temporalmente las series causales. La causalidad no sería entonces libertad, sino naturaleza. Podemos, pues, decir que si la razón puede tener causalidad en relación con los fenómenos, entonces constituye una facultad *en virtud de la cual* comienza la condición sensible de una serie empírica de efectos, ya que la condición que reside en la razón no es sensible y, consiguientemente, no comienza. Encontramos, pues, aquí lo que echábamos de menos en todas las series empíricas, a saber, que la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser, por su parte, empíricamente incondicionada, ya que en este caso, tal condición se halla *fuera* de la serie de fenómenos (en lo inteligible), no estando, pues, sometida por ninguna causa transitoria a ninguna condición sensible ni a determinación temporal alguna.

No obstante, la misma causa pertenece también, desde otro punto de vista, a la serie de los fenómenos. El mismo hombre es fenómeno. Su voluntad posee un carácter empírico que es la causa (empírica) de todos sus actos. Entre las condiciones que determinan al hombre de acuerdo con ese carácter no hay ninguna que no esté contenida en la serie de los efectos naturales y que no obedezca a la ley que los rige, ley según la cual ninguna causalidad de lo que sucede en el tiempo es empíricamente incondicionada. Por consiguiente, { A 553 B 581 } ningún acto dado puede comenzar por sí mismo en términos absolutos, ya que sólo puede ser percibido como fenómeno.

→ la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de éste (*merito fortunae*), es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia. (Nota de Kant)

No podemos decir, en cambio, que el estado en el cual la razón determina la voluntad se halle precedido de otro por el cual sea, a su vez determinado, ya que, teniendo en cuenta que la razón no es fenómeno ni está sometida a las condiciones de la sensibilidad, no hay en ella, ni siquiera por lo que a su causalidad se refiere, ninguna sucesión temporal. En consecuencia, tampoco puede aplicarse a ella la ley dinámica natural que regula la sucesión en el tiempo.

La razón es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre. Cada uno de ellos se halla predeterminado, ya antes de que suceda, en el carácter empírico del hombre. En relación con el carácter inteligible —del cual el anterior es sólo el esquema sensible— no hay *antes* ni *después;* cada acto es, independientemente de la relación temporal que guarde con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual obra, por tanto, libremente, sin que haya en la cadena de las causas naturales motivos, externos o internos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente. Esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas (pues, de esta forma, la facultad de la razón dejaría de ser la causa de los
A 554 B 582 fenómenos), sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza no obstante en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie.

Con el fin de ilustrar el principio regulador de la razón con un ejemplo extraído del uso empírico del mismo (no con el fin de confirmarlo, pues semejantes pruebas son inaplicables a las afirmaciones trascendentales), supongamos un acto voluntario; por ejemplo, una mentira maliciosa con la cual una persona ha provocado cierta confusión en la sociedad. Primeramente se investigan los motivos de los que ha surgido y después se decide cómo puede imputarse tal mentira, juntamente con sus consecuencias, a dicha persona. En lo que concierne al primer punto, se examina el carácter empírico de esa persona hasta sus fuentes, las cuales se buscan en la mala educación, en las malas compañías, en parte también

en la perversidad de un carácter insensible a la vergüenza y en parte se atribuyen a la ligereza y a la imprudencia, sin desatender las causas circunstanciales. En toda esta investigación se procede como en cualquier examen de la serie de causas que determinan un efecto natural dado. Aunque se piense que el acto está determinado de esta suerte, no por A 555 B 583
ello se deja de reprobar a su autor, y no precisamente a causa de su carácter desafortunado ni de las circunstancias que han influido en él. Tampoco se le reprueba por el tipo de vida que haya llevado antes, ya que se presupone que se puede dejar a un lado cómo haya sido ese tipo de vida, que se puede considerar como no sucedida la serie de condiciones pasadas y que se puede tomar el acto en cuestión como enteramente incondicionado en relación con el estado anterior, exactamente como si su autor empezara, con espontaneidad total[1], una serie de consecuencias. Esta reprobación se basa en una ley de la razón en virtud de la cual se considera la misma razón como causa que podía y debía haber determinado de modo distinto el comportamiento del hombre, y ello con independencia de todas las condiciones empíricas mencionadas. Esta causalidad de la razón no es tomada como simple factor cooperante[2], sino como causalidad completa en sí misma, incluso en el caso de que los impulsos sensibles le sean contrarios en vez de favorables. El acto es imputado al carácter inteligible del autor. Desde el momento en que miente, toda la culpa es suya. Independientemente de todas las condiciones empíricas del acto, la razón era, pues, libre por completo y, en consecuencia, ese acto tiene que serle atribuido como falta enteramente suya.

Este juicio de imputación revela claramente que en él se piensa que la razón no es afectada por todos esos aspectos de la sensibilidad; que la razón misma no se modifica (aunque A 556 B 584
sí se modifiquen sus fenómenos, es decir, el modo según el cual ella se manifiesta a través de sus efectos); que no hay en ella un estado anterior que determine el siguiente; que no pertenece, por tanto, en modo alguno, a la serie de condiciones sensibles que convierten los fenómenos en necesarios desde el punto de vista de las leyes naturales. La razón está presente y es la misma en todas las acciones del hombre

[1] *ganz von selbst*
[2] *bloß wie Konkurrenz*

y en todas las circunstancias de tiempo. Pero ella misma no se halla en el tiempo ni pasa a un nuevo estado en el que no se hallaba antes. Con respecto a ese nuevo estado la razón es *determinante,* no *determinable.* En consecuencia, no se puede preguntar: ¿por qué la razón no *se* ha determinado de otro modo? Lo que hay que preguntar es: ¿por qué la razón no ha determinado *los fenómenos* de otro modo? Pero no hay posibilidad de responder a tal pregunta, ya que un carácter inteligible distinto habría dado un carácter empírico igualmente distinto. Y si decimos que el autor de la mentira hubiera podido, independientemente del modo de vida que hasta el momento haya llevado, abstenerse de mentir, ello sólo significa que la mentira se halla inmediatamente bajo el poder de la razón y que la causalidad de ésta no está sometida a ninguna condición del fenómeno ni del correr del tiempo. Es verdad que la diferencia de tiempo distingue de modo fundamental unos fenómenos de otros, pero, al no ser éstos cosas en sí ni, por tanto, causas en sí, tal diferencia no puede distinguir los actos desde el punto de vista de su relación con la razón.

A 557 B 585 Al enjuiciar los actos libres en relación con su causalidad sólo podemos llegar, pues, a la causa inteligible, pero no ir *más allá de ella.* Podemos conocer que esa causa es libre, es decir, determinada con independencia de la sensibilidad y que, de este modo, es capaz de constituir una condición de los fenómenos no condicionada sensiblemente. Por qué el carácter inteligible da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en unas circunstancias dadas es algo que sobrepasa la capacidad de nuestra razón, e incluso todo el ámbito en que ésta tiene competencia para preguntar, equivaliendo a esta otra pregunta: ¿por qué el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa da sólo una intuición *en el espacio* y no otro tipo de intuición? Pero el problema que queríamos resolver no nos obliga a responder tales preguntas, ya que se trataba simplemente de si libertad y necesidad están en conflicto en un mismo acto. Hemos respondido ya cumplidamente a esto mostrando que, dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto a las de la naturaleza, la ley que rige ésta no afecta a aquélla, y que, consiguientemente, una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas.

Hay que tener presente que no hemos pretendido demostrar aquí la *realidad* de la libertad como una de las facultades {A 558 B 586} que contienen la causa de los fenómenos del mundo sensible, ya que, además de que ésta no habría sido una consideración trascendental —que sólo se ocupa de conceptos—, no lo habríamos logrado, puesto que, partiendo de la experiencia, nunca podemos inferir algo que no deba ser pensado según leyes de la experiencia. Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad* de la libertad, ya que tampoco lo habríamos conseguido, teniendo en cuenta que, partiendo de meros conceptos *a priori,* no podemos conocer la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad. Aquí consideramos la libertad como simple idea trascendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible. La razón desemboca así en una antinomia con las leyes que ella misma impone al uso empírico del entendimiento. El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no* son *incompatibles.*

IV {A 559 B 587}

Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos desde el punto de vista de su existencia en general

En el número anterior hemos considerado los cambios del mundo sensible en su serie dinámica, en la que cada uno de los cambios se halla subordinado a otro como su causa. Ahora, dicha serie de estados nos servirá tan sólo de guía para llegar a una existencia que pudiera ser la condición superior de todo lo cambiante, es decir, al *ser necesario.* No nos ocuparemos aquí de la causalidad incondicionada, sino de la existencia incondicionada de la sustancia misma. Consiguientemente, la serie que tenemos delante es en realidad una serie de meros conceptos, no de intuiciones que se condicionen unas a otras.

Es fácil de ver que, puesto que todo cuanto hay en el conjunto de los fenómenos es mudable y posee, por ello

mismo, una existencia condicionada, no puede haber en toda la serie de la existencia dependiente un miembro incondicionado, un miembro cuya existencia sea absolutamente necesaria. En consecuencia, si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y, por tanto, condición y condicionado pertenecieran siempre
A 560 B 588 a la misma serie de intuiciones, nunca podría haber un ser necesario como condición de la existencia de los fenómenos del mundo sensible.

El regreso dinámico posee en sí la siguiente característica distintiva respecto del regreso matemático: dado que éste último sólo se refiere a la composición de las partes en orden a un todo o a la descomposición de un todo en sus partes, las condiciones de esta serie han de ser siempre consideradas como partes de la misma, es decir, como homogéneas y, consiguientemente, como fenómenos. En el regreso dinámico, en cambio, no se trata de la posibilidad de un todo incondicionado formado por partes dadas o de una parte incondicionada en orden a un todo dado, sino de derivar un estado de su causa o de derivar la existencia contingente de la sustancia misma de la [1] existencia necesaria. Precisamente por ello no es necesario en el regreso dinámico que la condición forme parte de la serie empírica juntamente con lo condicionado.

Así, pues, frente a la aparente antinomia que tenemos delante nos queda la siguiente salida: las dos posiciones en conflicto pueden ser verdaderas al mismo tiempo si las consideramos desde puntos de vista distintos. Puede ser verdad, por ejemplo, que, por una parte, todas las cosas del mundo sensible sean enteramente contingentes y no posean, por tanto, más que una existencia empíricamente condicionada, mientras que, por otra, exista también una condición no empírica, es decir, un ser incondicionado y necesario. En efecto, éste, en cuanto condición inteligible, no formaría parte de la serie como miem-
A 561 B 589 bro de la misma (ni siquiera como miembro supremo). Tampoco convertiría en empíricamente incondicionado ningún miembro de la serie, sino que dejaría todo el mundo sensible en su existencia empíricamente condicionada, que es la propia de cada uno de sus miembros. Así, pues, este modo de basar los fenómenos en una existencia incondicionada se distinguirá de la causalidad empíricamente incondicionada (de la libertad),

[1] Leyendo, *dem,* en lugar de *der* (N. del T.)

a la que nos hemos referido en el artículo anterior, por el hecho de que, en el caso de la libertad, la cosa misma pertenecía, en cuanto causa *(substantia phaenomenon)*, a la serie de condiciones y sólo su *causalidad* era concebida como inteligible. Aquí, en cambio, debe pensarse el ser necesario como completamente exterior a la serie del mundo sensible (como *ens extramundanum*) y como puramente inteligible. Este es el único modo de evitar que el ser necesario se halle, a su vez, sometido a la ley de la contingencia y subordinación de todos los fenómenos.

El *principio regulador* de la razón con respecto a este problema es, pues, el siguiente: en el mundo sensible toda existencia es empíricamente condicionada; no hay en él ninguna propiedad que sea incondicionadamente necesaria; no hay ningún miembro de la serie de condiciones del que no debamos esperar —y, en la medida en que podamos, buscar— la condición en una posible experiencia; nada nos permite derivar ninguna existencia de una condición exterior a la serie empírica ni considerar ninguna existencia, dentro de la serie misma, como absolutamente independiente y autónoma. Pero no por ello nos autoriza este principio a negar que la serie entera {A 562 B 590} se pueda basar en algún ser inteligible (que, por eso mismo, no sólo está exento de toda condición empírica, sino que contiene el fundamento de posibilidad de todos sus fenómenos).

No pretendemos con ello demostrar la existencia de un ser incondicionadamente necesario; ni siquiera intentamos basar en tal demostración la posibilidad de una condición de la existencia de los fenómenos sensibles que sea puramente inteligible. Lo único que pretendemos es lo siguiente: así como encuadramos la razón dentro de límites de modo que no abandone la guía de las condiciones empíricas ni se desvíe tomando fundamentos explicativos *trascendentes* e incapaces de una exposición concreta, limitar así también la ley del uso meramente empírico del entendimiento de modo que no decida sobre la posibilidad de las cosas en general, de suerte que, no por el hecho de que lo inteligible no nos sirva para explicar los fenómenos, lo declaremos *imposible*. Con ello nos limitamos, pues, a mostrar que la contingencia propia de todas las cosas naturales y de sus condiciones (empíricas) es perfectamente compatible con la hipótesis opcional de una condición que, si bien es necesaria, posee un carácter puramente inteligible y que, en consecuencia, no hay una contradicción real entre esas afirmaciones, que pueden, por tanto, *ser ambas verdaderas*.

Cabe siempre la posibilidad de que semejante ser absolutamente necesario, concebido por el entendimiento, sea en sí mismo imposible, pero esto no puede ser en modo alguno inferido
A 563 B 591 de la contingencia general ni de la subordinación de todo cuanto pertenece al mundo sensible, como tampoco del principio según el cual no hay que detenerse, por una parte, en ningún miembro —por ser contingente— de la serie formada por ese mismo mundo, ni apelar, por otra, a una causa que se halle fuera del mundo. La razón sigue un camino en su uso empírico y otro camino especial en su uso trascendental.

El mundo sensible no contiene más que fenómenos, los cuales son meras representaciones. Estas se hallan, a su vez, sensiblemente condicionadas y, como nuestros objetos nunca son cosas en sí mismas, nada tiene de extraño el que nunca podamos dar un salto que nos lleve desde un miembro de la serie[1] empírica, sea el que sea, al exterior del contexto de la sensibilidad, como si nos halláramos en presencia de cosas en sí mismas que existieran fuera de su fundamento trascendental y que nosotros pudiéramos abandonar para buscar fuera de ellas la causa de su existencia. Esto es, efectivamente, lo que debería hacerse con *cosas* contingentes, pero no con meras *representaciones* de cosas cuya contingencia es, a su vez, simple Fenómeno[2] y no puede conducirnos a otro regreso que al que determina los Fenómenos, es decir, al empírico. Ahora bien, el concebir un fundamento inteligible de los fenómenos, esto es, del mundo sensible, y concebirlo, además, como exento de la contingencia propia de éste último, no se opone ni al regreso empíricamente ilimitado en la serie
A 564 B 592 de fenómenos ni a la contingencia de cada uno de ellos. Este es el único resultado al que teníamos que llegar para suprimir la aparente antinomia, lo cual sólo podía hacerse de esta manera. En efecto, si la condición de cada condicionado (desde el punto de vista de su existencia) es sensible y forma, consiguientemente, parte de la serie, entonces ésta es, a su vez, condicionada (tal como muestra la antítesis de la cuarta antinomia). Así, pues, o bien debía quedar en pie un conflicto de la razón, la cual exige lo incondicionado, o bien había que situar éste fuera de la serie, en lo inteligible, cuya necesidad no requiere ni permite condición empírica ninguna, siendo, por

[1] Leyendo, con Erdmann, *Reihe*, en vez de *Reihen* (N. del T.)
[2] *Phänomen*

tanto, incondicionadamente necesario respecto de los fenómenos.

Por el hecho de admitir un ser puramente inteligible no queda afectado el uso empírico de la razón (con respecto a las condiciones de la existencia en el mundo sensible), sino que, de acuerdo con el principio de la completa contingencia, va desde las condiciones empíricas a otras condiciones superiores que siguen siendo igualmente empíricas. Pero, cuando nos referimos al uso puro de la razón con respecto a los fines, este principio regulador no excluye la hipótesis de una causa inteligible que no se halle en la serie, ya que esa causa no significa entonces más que el fundamento trascendental —desconocido para nosotros— de la posibilidad de una serie sensible en general. La existencia de tal fundamento, la cual es independiente de todas las condiciones de esa serie e incondicionadamente necesaria respecto de ella, no se opone en absoluto a la ilimitada contingencia de la misma ni, por tanto, al siempre inacabado regreso en la cadena de las condiciones empíricas. {A 565 | B 593}

Observación final sobre toda la antinomia de la razón pura

Mientras los conceptos de la razón no posean otros objetos que la totalidad de las condiciones del mundo sensible y lo que puede servir a la misma razón con respecto a ella, nuestras ideas son *cosmológicas,* aun siendo trascendentales. Pero, tan pronto como situemos lo incondicionado (que es lo que en realidad interesa) en aquello que se halla totalmente fuera del mundo sensible y, consiguientemente, fuera de toda experiencia posible, las ideas se convierten en *trascendentes;* no sirven sólo en orden a la completud del uso empírico de la razón (que, si bien es una idea a perseguir, sigue siendo irrealizable). Al contrario, se apartan totalmente de este objetivo y producen para sí mismas objetos cuya materia no se toma de la experiencia y cuya realidad objetiva tampoco se basa en la completud de la serie empírica, sino en conceptos puros *a priori.* Esas ideas trascendentes poseen un objeto puramente inteligible que nos es lícito admitir, cómo no, en cuanto objeto trascendental del que no sabemos nada más. Pero para concebir tal objeto como una cosa determinable por sus predi-

cados distintivos e internos no poseemos, de nuestra parte,
A 566 B 594 ni fundamentos de posibilidad (al tratarse de algo independiente de todos los conceptos empíricos) ni justificación ninguna para aceptarlo. No es, por tanto, más que un producto mental. Sin embargo, entre todas las ideas cosmológicas es aquella que ocasionó la cuarta antinomia la que nos impele a dar este paso. En efecto, la existencia de los fenómenos, existencia que no posee ningún fundamento propio, sino que es condicionada, nos invita a buscar algo distinto de todos los fenómenos, es decir, un objeto inteligible en el que cese tal contingencia. Ahora bien, una vez que nos hemos permitido asumir una realidad subsistente fuera del campo de la sensibilidad global, los fenómenos sólo pueden ser considerados [1] como representaciones accidentales de objetos inteligibles, de seres que sean, a su vez, inteligencias. Teniendo esto en cuenta, no nos queda, a la hora de formarnos algún concepto de las cosas inteligibles —de las cuales no conocemos en absoluto qué sean en sí mismas—, más que la analogía con el uso que hacemos de los conceptos empíricos. Dado que no conocemos lo contingente de otro modo que a través de la experiencia y que aquí tratamos de cosas que no deben ser objetos de experiencia, tendremos que extraer el conocimiento de las mismas de aquello que es en sí mismo necesario, es decir, de conceptos puros de cosas en general. El primer paso que damos fuera del
A 567 B 595 mundo sensible nos obliga, por tanto, a empezar nuestros conocimientos nuevos con la investigación del ser absolutamente necesario y a derivar de los conceptos del mismo los conceptos de todas las demás cosas en la medida en que sean puramente inteligibles. Es lo que vamos a intentar hacer en el capítulo siguiente.

[1] Leyendo, con Hartenstein, *anzusehen sind*, en vez de *sind, anzusehen* (N. del T.)



DIALECTICA TRASCENDENTAL

LIBRO SEGUNDO

CAPÍTULO III

EL IDEAL DE LA RAZON PURA

Sección primera

EL IDEAL EN GENERAL

Hemos visto antes que, mediante los *conceptos* puros *del entendimiento,* prescindiendo de todas las condiciones de la sensibilidad, no podemos representar objeto alguno, ya que nos faltan entonces las condiciones de su realidad objetiva, no hallándose en tales conceptos más que la mera forma del pensar. Sin embargo, pueden ser presentados en concreto si los aplicamos a fenómenos, ya que es en éstos donde encuentran la materia para constituirse en conceptos empíricos, que no son otra cosa que conceptos del entendimiento *in concreto.* Las *ideas,* en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las *categorías,* ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto. Contienen cierta completud a la que no llega ningún conocimiento empíri- {A 568 B 596} co posible. Con las ideas la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente.

Pero más todavía que la idea parece alejarse de la realidad objetiva lo que llamo el *ideal.* Entiendo por éste la idea no sólo *in concreto,* sino *in individuo,* es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea.

Entendida en toda su perfección, la idea de humanidad no sólo amplía todas las propiedades que son esenciales a esta naturaleza (y que constituyen el concepto de la misma) hasta hacerlas corresponder enteramente con sus fines, lo cual representaría la idea de la humanidad perfecta, sino que contiene, además, todo aquello que, fuera de ese concepto, pertenece a la completa determinación de la idea. En efecto, de todos los predicados contrapuestos sólo uno puede convenir a la idea del hombre más perfecto. Lo que para nosotros constituye un ideal, era para Platón una *idea del entendimiento divino,* un objeto particular de la intuición pura de éste, lo más perfecto de cada una de las especies de seres posibles y el arquetipo de todas las reproducciones fenoménicas.

A 569 B 597 Sin desviarnos tanto hacia arriba, debemos confesar que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores), y la perfección de determinadas *acciones* encuentra en ellos su base de posibilidad. Los conceptos morales no son conceptos de razón enteramente puros, ya que se basan en algo empírico (placer o dolor). Sin embargo, en relación con el principio mediante el cual la razón pone límites a la libertad, que carece en sí de leyes (es decir, si atendemos sólo a la forma de esos conceptos), pueden muy bien servirnos como ejemplos de conceptos puros de razón. La virtud, y con ella la sabiduría humana en toda su pureza, constituyen ideas. El sabio (el del estoico) es un ideal, esto es, un hombre que sólo existe en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría. Así como la idea ofrece la *regla,* así sirve el ideal, en este caso, como *arquetipo* de la completa determinación de la copia. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de
A 570 B 598 aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto. Ahora bien, el ideal no es realizable en un ejemplo, es decir, en la esfera del fenómeno; no se puede,

por ejemplo, representar al sabio en una novela, además de que es absurdo y poco edificante en sí mismo, ya que los límites naturales que continuamente atentan contra la completud de la idea hacen imposible la ilusión de semejante empresa, provocando incluso sospechas acerca del bien que reside en esa idea, el cual queda convertido en algo semejante a una pura ficción.

Así ocurre con el ideal de la razón, que siempre tiene que basarse en determinados conceptos y servir de regla y arquetipo, sea para obrar de acuerdo con ellos, sea para efectuar valoraciones. Muy distinto es el caso de las creaciones de la imaginación. Nadie puede explicarlas ni dar de ellas un concepto comprensible. Son como *monogramas* que sólo presentan rasgos aislados y no determinados por ninguna regla que pueda señalarse; son más una especie de esbozo que flota entre distintas experiencias que una imagen determinada; algo así como lo que los pintores y fisionomistas dicen tener en la cabeza y que no es, por lo visto, sino un bosquejo, no comunicable, de sus producciones o incluso de sus valoraciones. Tales representaciones pueden llamarse, aunque sea sólo de modo impropio, ideales de la sensibilidad, ya que han de ser el modelo inalcanzable de intuiciones empíricas posibles sin ofrecer, a pesar de ello, ninguna regla susceptible de explicación ni de análisis. {A 571 B 599}

La razón, por el contrario, persigue con su ideal la completa determinación según reglas *a priori*. Por ello concibe un objeto que sea completamente determinable de acuerdo con principios, aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello.

Capítulo III

Sección segunda

El ideal trascendental
(Prototypon transcendentale)

En relación con lo que no se halla contenido en él, todo *concepto* es indeterminado y está sometido al principio de la *determinabilidad*, según el cual sólo uno de *cada par* de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede conve-

nir al concepto. Este principio se basa en el de contradicción y es, consiguientemente, un principio meramente lógico que prescinde de todo contenido cognoscitivo y no atiende más que a la forma lógica del conocimiento.

Pero toda *cosa* se halla igualmente, desde el punto de vista de su posibilidad, sometida al principio de la *completa* determinación según el cual tiene que convenirle uno de cada par
A 572 B 600 de predicados opuestos, en la medida en que hayan sido confrontados con sus contrarios *todos* los predicados *posibles* de las *cosas*. Este principio no se basa simplemente en el de contradicción, ya que, además de considerar la relación entre dos predicados opuestos, tiene en cuenta la relación de cada cosa con la *posibilidad global* en cuanto conjunto de todos los predicados de las cosas; al presuponer tal posibilidad global como una condición *a priori*, el principio representa cada cosa como si derivara su propia posibilidad del grado en que participa de esa misma posibilidad global[k]. El principio de la completa determinación afecta, pues, al contenido y no sólo a la forma lógica. Es el principio de la síntesis de todos los predicados que entran en el concepto entero de una cosa, y no sólo el principio de la representación analítica de uno de los dos predicados contra-
A 573 B 601 puestos. El mismo principio contiene una presuposición trascendental, es decir, de la materia de *toda posibilidad*, la cual debe contener *a priori* los datos de la posibilidad *particular* de cada cosa.

La proposición: «*Todo existente está completamente determinado*» no significa tan sólo que de todo par de predicados contrapuestos *dados* uno tiene que convenirle, sino que significa, además, que de todo par de predicados contrapuestos *posibles* uno tiene que convenirle. En esta proposición no sólo se confrontan predicados desde un punto de vista lógico, sino que se confronta trascendentalmente la cosa misma con el conjunto de todos los predicados posibles. La proposición

[k] En virtud de este principio cada cosa queda, pues, referida a un correlato común, a saber, la posibilidad global. De hallarse ésta (es decir, la materia de todos los predicados posibles) en la idea de una cosa individual, demostraría que hay afinidad entre todo lo que es posible debido a la identidad de fundamento de su completa determinación. La *determinabilidad* de todo *concepto* se halla sometida a la **universalidad** (*universalistas*) del principio que excluye un medio entre dos predicados contrapuestos, mientras que la *determinación* de una *cosa* lo está a la totalidad (*universitas*) o conjunto de todos los predicados posibles (Nota de Kant)

equivale a decir que, para conocer una cosa por completo, hay que conocer todo lo posbile y determinarla a través de ello, ya sea positiva, ya negativamente. En consecuencia, la completa determinación es un concepto que nunca podemos exponer en concreto y en su totalidad. Se basa, pues, en una idea cuyo único asiento es la razón, que es la que impone al entendimiento las reglas de su uso completo.

Esa idea del *conjunto de toda posibilidad,* entendido como condición en la que se basa la completa determinación de cada cosa, es, a su vez, indeterminada en relación con los predicados que entran en tal conjunto, mediante el cual no pensamos, por tanto, más que el complejo de todos los predicados posibles. A pesar de ello, cuando la analizamos más de cerca, vemos, por una parte, que esa idea, en cuanto concepto primario, excluye gran cantidad de predicados que ya están dados como derivados de otros o que no pueden coexistir {A 574 B 602}
y, por otra, que se depura hasta resultar un concepto determinado completamente *a priori,* convirtiéndose así en el concepto de un objeto particular que se halla completamente determinado por la mera idea, debiendo denominarse, pues, *ideal* de la razón pura.

Si consideramos todos los predicados posibles, no desde un punto de vista lógico, sino desde uno trascendental, es decir, teniendo en cuenta su contenido concebible *a priori,* veremos que mediante algunos de ellos se representa un ser y por medio de otros, un mero no-ser. La negación lógica, indicada por la simple partícula «no», nunca inhiere propiamente en un concepto, sino sólo en la relación de éste con otro concepto del juicio. La negación no basta, pues, ni de lejos, para describir un concepto atendiendo a su contenido. La expresión «no-mortal» no puede darnos a conocer la representación de un simple no-ser en el objeto, sino que deja intacto el contenido de éste. Una negación trascendental significa, por el contrario, el no-ser en sí mismo al que se opone la afirmación trascendental. Esta indica algo cuyo concepto expresa ya en sí mismo un ser, y se denomina, por ello mismo, realidad (coseidad), ya que, si los objetos son algo (cosas), es a través de ella y hasta donde ella se extiende. Lo opuesto, en cambio, es decir, la negación, indica una mera ausencia, {A 575 B 603}
y donde sólo ésta es pensada se representa la supresión de toda cosa.

Ahora bien, nadie puede concebir una negación determi-

nada sin basarse en la afirmación opuesta. El ciego de nacimiento no puede hacerse la menor representación de la oscuridad debido a que no tiene ninguna de la luz, como tampoco el salvaje de la pobreza, puesto que desconoce la riqueza[k]. El ignorante no posee un concepto de su ignorancia por no tener ninguno de la ciencia, etc. Todos los conceptos de negaciones son, pues, derivados. Son las realidades las que contienen los datos y, por así decirlo, la materia o contenido trascendental de la posibilidad y completa determinación de todas las cosas.

Así, pues, si ponemos como fundamento de la completa determinación de nuestra razón un sustrato trascendental que sea una especie de *stock* capaz de suministrar la materia a
A 576 B 604 todos los predicados posibles de las cosas, tal sustrato no es otra cosa que la idea de un todo de la realidad (*omnitudo realitatis*). Toda verdadera negación no es entonces más que *límite*, cosa que no podría decirse de ella si no tuviera como fundamento lo ilimitado (el todo).

Pero también se representa mediante esa posesión del todo real el concepto de una *cosa en sí misma* como completamente determinada. El concepto de *ens realissimum* es el de un ser particular, ya que en su determinación se encuentra un predicado de entre todos los predicados posibles contrapuestos, el que pertenece al ser sin más. Se trata, pues, de un *ideal* trascendental que sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe. Es la suprema y completa condición material de todo lo existente, condición a la que tiene que retrotraerse todo pensamiento de los objetos en general en lo que al contenido de éstos se refiere. Pero es también el único ideal verdadero del que es capaz la razón humana. En efecto, sólo en este caso ocurre que el concepto —en sí universal— de una cosa se determine completamente por sí mismo y sea conocido como representación de un individuo.

[k] Las observaciones y los cálculos de los astrónomos nos han enseñado muchas cosas admirables, pero lo más importante es, sin duda, el habernos revelado el abismo de nuestra *ignorancia*. Sin tales conocimientos, la razón humana nunca hubiese pensado que ese abismo fuese tan grande. La reflexión sobre el mismo tiene que transformar notablemente los objetivos finales señalados al uso de nuestra razón[1] (Nota de Kant)

[1] Según Wille, la nota debería ir al final de la frase siguiente, después de «etc.». (N. del T.)

La determinación lógica de un concepto por la razón se basa en un silogismo disyuntivo en el que la mayor contiene una división lógica (la de la esfera de un concepto universal), mientras que la menor limita esa esfera a una parte, y la conclusión determina el concepto mediante esta parte. El concepto universal de una realidad en general no puede dividirse *a priori*, ya que, sin experiencia, no sabemos qué clases de realidad determinada pueda contener ese género. Consiguientemente, la mayor trascendental de la completa determinación de todas las cosas no es otra cosa que la representación del conjunto de toda la realidad; no es un simple concepto que abarque *bajo sí* todos los predicados en lo que al contenido trascendental de éstos se refiere, sino un concepto que los comprende *en sí*. La completa determinación de cada una de las cosas se basa en la limitación de ese *todo* de la realidad, en el sentido de que una parte de ésta es atribuida a la cosa y el resto es excluido de ella, lo cual concuerda con el «o bien... o bien» de la premisa disyuntiva mayor y con la determinación del objeto mediante uno de los miembros de esa división en la menor. De acuerdo con ello, el uso de la razón al basarse en el ideal trascendental para determinar todas las cosas posibles es análogo a aquel del que se sirve en los silogismos disyuntivos, lo cual constituye el principio en el que antes apoyé la división sistemática de todas las ideas trascendentales y en virtud del cual éstas se producen paralela y correlativamente a las tres clases de silogismos. {A 577 B 605}

En relación con este objetivo, el de representarse únicamente la necesaria determinación completa de las cosas, es claro que la razón no presupone la existencia de un ser que concuerde con el ideal, sino sólo la idea del mismo, para así derivar de una incondicionada totalidad de la completa determinación una totalidad condicionada, es decir,. la de lo limitado. En consecuencia, el ideal es para la razón el arquetipo (*prototypon*) de todas las cosas. Al ser éstas, en su conjunto, copias (*ectypa*) deficientes, toman de él la materia de su posibilidad, y aunque se aproximen al mismo en mayor o menor grado, siempre se quedan a infinita distancia de él. {A 578 B 606}

Así, pues, toda posibilidad de las cosas (de la síntesis de lo diverso desde el punto de vista de su contenido) se considera derivada. Sólo la de aquello que incluye en sí toda la realidad se toma como originaria. En efecto, las negaciones (que son, sin embargo, los únicos predicados mediante los

cuales todo lo demás puede distinguirse del ser realísimo) no son más que limitaciones de una realidad mayor y, en último término, de la realidad suprema. Consiguientemente, todas las negaciones la presuponen y son simples derivaciones de ella en lo que a su contenido se refiere. Toda la multiplicidad de las cosas es sólo un modo igualmente diverso de limitar el concepto de la realidad suprema, que constituye su sustrato común, así como todas las figuras sólo son posibles en cuanto modos de limitar el espacio infinito. De ahí que el objeto del ideal, objeto que sólo se halla en la razón, se llame también *ser originario (ens originarium)*. En la medida en que ninguno se halla por encima de él, se denomina *ser supremo (ens summum)* y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado,
A 579 B 607 sometido a él, *ser de todos los seres (ens entium)*. Pero todo ello no significa que exista una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una *idea* y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias.

Tampoco puede decirse que un ser originario conste de muchos seres derivados. En efecto, cada uno de éstos lo presupone y no pueden, por tanto, constituirlo. El ideal del ser originario ha de ser, pues, concebido como simple.

Por tanto, el derivar todas las demás posibilidades de este ser originario no puede considerarse, hablando con propiedad, como una *limitación* de su realidad suprema y como una especie de *división* de la misma, ya que en este caso se tomaría el ser originario por un mero agregado de seres derivados, lo cual es imposible, según lo dicho, y ello a pesar de que lo representáramos así en el tosco esbozo inicial. Todas las cosas se basarían entonces, no[1] en el ser supremo como totalidad[2], sino como *fundamento;* la diversidad de las cosas no descansaría en la limitación del ser originario mismo, sino en todas sus consecuencias, de las que nuestra sensibilidad entera, así como toda la realidad fenoménica, formarían parte, ya que no pueden pertenecer, como ingredientes, a la idea del ser supremo.

A 580 B 608 Ahora bien, si seguimos hasta más allá esta nuestra idea, hipostasiándola, podremos, mediante el mero concepto

[1] Leyendo, con Mellin, *nicht,* en lugar de *nichts* (N. del T.)
[2] *Inbegriff*

de la realidad suprema, calificar al ser originario de uno, simple, omnisuficiente, eterno, etc.; en una palabra, podremos determinarlo en su plenitud incondicionada con todos los predicamentos. El concepto de semejante ser es el de *Dios,* concebido en sentido trascendental. El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de una *teología* trascendental, tal como antes he indicado ya.

Sin embargo, este uso de la idea trascendental sobrepasaría los límites de su determinación y validez, ya que la razón, al basar en ella la completa determinación de las cosas en general, únicamente la tomó como *concepto* de toda la realidad, sin exigir que toda esta realidad estuviese dada objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa. Esto último es una mera ficción mediante la cual reunimos y realizamos en un ideal, como ser particular, la diversidad de nuestra idea. No estamos autorizados a hacer esto, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis. Del mismo modo, tampoco afectan todas las consecuencias que derivan de ese ideal a la completa determinación de las cosas en general —único objetivo para el que se necesitaba la idea— ni poseen en ella influencia ninguna.

No basta describir el procedimiento y la dialéctica de { A 581 B 609
la razón. Hay que intentar descubrir también sus fuentes si queremos ser capaces de explicar esta ilusión como un Fenómeno[1] del entendimiento. En efecto, el ideal del que hablamos no se basa en una mera idea arbitraria, sino natural. Por ello pregunto: ¿por qué la razón considera toda posibilidad de las cosas como derivada de una única posibilidad básica, es decir, como derivada de la posibilidad de la realidad suprema, y presupone luego que ésta se halla contenida en un ser originario particular?

La respuesta se presenta por sí sola teniendo en cuenta lo dicho en la analítica trascendental. La posibilidad de los objetos de los sentidos es una relación de tales objetos con nuestro pensamiento, relación en la cual puede concebirse algo *a priori* (a saber, la forma empírica), pero aquello que constituye la materia, la realidad en la esfera del fenómeno (lo que corresponde a la sensación), tiene que estar dado. En caso contrario, no podría ser siquiera pensado, ni podríamos, consiguientemente, representarnos su posibilidad. Ahora

[1] *Phänomen*

bien, sólo es posible determinar completamente un objeto de los sentidos si es comparado con todos los predicados del fenómeno y representado, afirmativa o negativamente, por medio de los mismos [1]. Si tenemos en cuenta que lo que constituye la cosa misma (en la esfera del fenómeno), a saber, lo real, tiene que estar dado —de lo contrario, ni siquiera
A 582 B 610 puede ser pensado— y que aquello en lo que se da lo real de todos los fenómenos es una experiencia única y omnicomprensiva, entonces hay que presuponer como dada en un todo la materia de la posibilidad de todos los objetos sensibles; toda posibilidad de los objetos empíricos, así como su diferencia mutua y su completa determinación sólo pueden basarse en la limitación de ese todo. Pero no pueden dársenos más objetos que los sensibles, ni en otra parte que en el contexto de una experiencia posible. Consiguientemente, nada es *para nosotros* un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto de toda la realidad empírica. En virtud de una ilusión natural, consideramos este principio como aplicable a todas las cosas en general, cuando sólo es realmente válido en relación con las que se dan como objetos de nuestros sentidos. Tomamos, pues, el principio empírico de nuestros conceptos sobre la posibilidad de las cosas en cuanto fenómenos por un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general, eliminando la restricción «en cuanto fenómenos».

En consecuencia, si hipostasiamos esta idea del conjunto de toda la realidad, se debe a que transformamos dialécticamente la unidad *distributiva* del uso empírico del entendimiento en la unidad *colectiva* de un todo de la experiencia y a que concebimos en ese todo del fenómeno una cosa particular que contiene en sí toda la realidad empírica. Luego, por medio
A 583 B 611 de la mencionada subrepción trascendental se confunde esa cosa particular con el concepto de una que se halla en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente [k].

[1] Leyendo, con Hartenstein, *dieselben,* en lugar de *dieselbe* (N. del T.)

[k] Aunque el ideal del *ens realissimum* no sea más que una simple representación, se comienza por *realizarlo,* es decir, por convertirlo en objeto; después es *hipostasiado;* finalmente se da un paso más, natural en la razón con vistas a la unidad completa, y es incluso *personificado,* como veremos después. En efecto, la unidad reguladora [2] de la experiencia no se basa en los fenómenos →

[2] Wille lee «relativa» (N. del T.)

CAPÍTULO III

Sección tercera

LOS ARGUMENTOS DE LA RAZÓN ESPECULATIVA EN ORDEN A PROBAR LA EXISTENCIA DE UN SER SUPREMO

Independientemente de esta apremiante necesidad de la razón de suponer algo que pueda servir al entendimiento de fundamento suficiente de la completa determinación de sus conceptos, la misma razón advierte el carácter ideal y meramente ficticio de semejante suposición con demasiada facilidad como para ser llevada sólo por eso, a aceptar en seguida co- A 584 B 612
mo ser real una simple autocreación de su pensamiento, a no ser que se viese impelida, por algún otro motivo, a buscar reposo en alguna parte del regreso desde lo condicionado dado hasta lo incondicionado, que no está dado en sí mismo como real por su simple concepto, pero que es lo único que puede completar la serie de las condiciones cuando las retrotraemos a sus fundamentos. Esta es la manera natural de proceder de toda razón humana, incluso de la más común, aunque no todos la sigan hasta el fin. No parte de conceptos, sino de la experiencia común y se basa, por tanto, en algo existente. De todos modos, este suelo se hunde cuando no descansa en la roca inamovible de lo absolutamente necesario. Y esta roca flota, a su vez, en el aire si hay aún espacio vacío fuera y debajo de ella, si no lo llena todo por sí sola de modo que no deje margen al por qué, es decir, si no es infinita en su realidad.

Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe *de modo necesario*. En efecto, lo contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya. A ésta se aplica, una vez más, la misma conclusión, hasta llegar a una causa que no sea contingente y que, por ello mismo, exista necesariamente sin condición ninguna. Este es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario.

→ mismos (en la simple sensibilidad), sino en la conexión de su variedad por medio del *entendimiento* (en una apercepción). Consiguientemente, la unidad de la realidad suprema y la completa determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parecen hallarse en un entendimiento supremo, es decir, en una *inteligencia* (Nota de Kant)

A 585 B 613 Ahora bien, si la razón busca el concepto de un ser que se amolde a una prerrogativa tal como es la de la necesidad incondicionada, no es tanto para inferir luego *a priori* del concepto de ese ser la existencia del mismo (pues si osara hacerlo, la razón podría limitarse a investigar entre meros conceptos y no necesitaría basarse en una existencia dada), cuanto para descubrir cuál es entre todos los conceptos de cosas posibles el que no posee en sí nada incompatible con la necesidad absoluta. En efecto, que algo tiene que existir de modo absolutamente necesario lo da la razón por sentado en conformidad con la primera inferencia. Si luego es capaz de eliminar todas las cosas incompatibles con tal necesidad a excepción de una sola, ésta es el ser absolutamente necesario, independientemente de que se entienda o no su necesidad, es decir, independientemente de si es o no deducible de su simple concepto.

Ahora bien, aquello cuyo concepto contiene la respuesta a todo por qué, aquello que en todos los aspectos carece en absoluto de defectos, aquello que es siempre suficiente como condición, parece, por ello mismo, constituir el ser adecuado a la necesidad absoluta, ya que, al poseer por sí mismo las condiciones de todo lo posible, no necesita, por su parte, condición ninguna. Es más, ni siquiera la admite. Por ello da satisfacción, al menos en un aspecto, al concepto
A 586 B 614 de necesidad incondicionada. En este punto, ningún otro concepto es capaz de igualarse a él, ya que, dadas las deficiencias de los demás conceptos y su necesidad de ser completados, ninguno de ellos exhibe en sí el distintivo de la independencia respecto de toda ulterior condición. Es cierto que de lo anterior no puede deducirse todavía con seguridad que lo que no contenga en sí la condición suprema y completa en todos los sentidos tenga, por ello mismo, que ser condicionado en su existencia. Lo que sí puede decirse es que carece en sí de la característica de la existencia incondicionada, que es la única gracias a la cual la razón es capaz, mediante un concepto *a priori*, de conocer un ser como incondicionado.

Así, pues, entre todos los conceptos de cosas posibles el más apropiado para el concepto de un ser incondicionadamente necesario sería el de un ser de realidad suprema y, aunque éste no lo satisfaga plenamente, no tenemos opción, sino que nos emos obligados a atenernos a él, ya que no podemos rechazar a la ligera la existencia de un ser necesario.

Pero, si la admitimos, no podemos encontrar en el campo entero de la posibilidad nada que pueda reclamar tal preeminencia existencial con mayor fundamento que dicho ser de realidad suprema.

Así, pues, el modo natural de proceder de la razón humana es éste. Primero llega al convencimiento de que existe *algún* ser necesario. En éste reconoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de lo que es independiente A 587 B 615 de toda condición y lo encuentra en aquello que constituye, a su vez, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad. Pero el todo ilimitado es una unidad absoluta, e implica el concepto de un ser particular, es decir, el concepto del ser supremo. De ello infiere que éste, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario.

Cuando de *resoluciones* se trata, es decir, una vez que la existencia de un ser necesario ha sido admitida y se ha llegado al acuerdo de que hay que tomar partido acerca de dónde situarlo, no puede negarse al concepto de ser supremo cierto fundamento, ya que en ese caso no se puede elegir de un modo más oportuno, o mejor dicho, no hay elección, sino que se está obligado a aceptar la unidad absoluta de la realidad completa como fuente originaria de la posibilidad. Ahora bien, si nada nos impele a tomar una decisión y preferimos dejar a un lado todo este asunto hasta tanto que el peso total de los argumentos nos obligue a asentir; es decir, si sólo se trata de *valorar* cuánto sabemos acerca de este problema y cuánto nos imaginamos saber, entonces la mencionada inferencia no presenta ya un aspecto tan favorable, y necesita cierta benevolencia que supla su falta de títulos legales.

En efecto, aun admitiendo el planteamiento presentado, A 588 es decir, que, en primer lugar, de una existencia dada (aunque B 616 sea sólo la mía) se infiera correctamente la existencia de un ser incondicionadamente necesario; que, en segundo lugar, un ser que contiene toda la realidad y, por tanto, todas las condiciones, tiene que ser considerado por mí como absolutamente incondicionado y que, consiguientemente, haya descubierto con ello el concepto de la cosa adecuada a la necesidad absoluta; aun admitiendo todo esto, no puedo sacar de ello la conclusión de que el concepto de un ser limitado contradiga la necesidad absoluta por el hecho de no poseer la realidad suprema. En efecto, del hecho de que no se encuentre en

el concepto de ese ser limitado lo ilimitado que el todo de las condiciones implica no puede inferirse que tenga que ser limitada su existencia, como no puedo tampoco decir en un silogismo hipotético: donde falta cierta condición (en este caso la completud según conceptos) falta igualmente lo condicionado. Al contrario, nos está permitido considerar también como incondicionadamente necesarios todos los restantes seres limitados, aunque no podamos deducir su necesidad del concepto general que de ellos tenemos. Pero, si ello es así, el argumento no nos proporciona el menor concepto de las propiedades de un ser necesario, ni llega a resultado ninguno.

Sin embargo, este argumento conserva cierta importan-
A 589 B 617 cia, así como un prestigio que no puede serle inmediatamente arrebatado por el hecho de esta insuficiencia objetiva. En efecto, supongamos que hubiese obligaciones que fuesen perfectamente correctas en la idea de la razón, pero sin realidad aplicable a nosotros mismos, es decir, obligaciones que carecerían de motivos de no suponerse un ser supremo que pudiera dar efectividad y firmeza a las leyes prácticas. En este caso, tendríamos también obligación de seguir conceptos, que, si bien pueden no ser objetivamente suficientes, son preponderantes atendiendo a la norma[1] de la razón y, comparados con otros conceptos, son lo mejor y más convincente que conocemos. La obligación de elegir rompería aquí, mediante una adición práctica, la indecisión en la que se encuentra la especulación. Es más, la razón, como juez extremadamente riguroso, no encontraría en sí misma ninguna excusa en el caso de que no hubiera seguido, aunque fuese por motivos apremiantes y con insuficiente comprensión, estos principios de sus juicios que son, en cualquier caso, los mejores que conocemos.

A pesar de ser efectivamente trascendental, dado que se basa en la insuficiencia intrínseca de lo contingente, este argumento es tan simple y natural que se adecua al entendimiento más común tan pronto como éste dirige hacia él su atención. Se ve cómo las cosas cambian, nacen y mueren. Tales cosas deben tener, pues, una causa, o al menos debe tenerla su
A 590 B 618 estado. Ahora bien, ante cada una de las causas que pueden darse en la experiencia podemos de nuevo decir lo mismo. ¿Dónde situaremos, pues, la causalidad *última* con más razón

[1] *nach dem Maße*

que donde se halla también la causalidad *suprema,* es decir, en aquel ser que contiene en sí originariamente la suficiencia en relación con el efecto posible y cuyo concepto se produce también con gran facilidad mediante el único rasgo de una perfección omnicomprensiva? Esta causa suprema la consideramos después como absolutamente necesaria debido a que nos parece también absolutamente necesario elevarnos hasta ella, y no hallamos razones para seguir ascendiendo más allá de la misma. De ahí que veamos en todos los pueblos, incluso a través de su más ciego politeísmo, algunos destellos del monoteísmo. Y no es que hayan llegado a él por reflexión o por una honda especulación, sino por un proceso natural del entendimiento común, un proceso que ha ido volviéndose cada vez más comprensible.

No hay más que tres modos posibles de demostrar la existencia de Dios a partir de la razón especulativa

Todos los caminos que se han propuesto a este respecto comienzan, o bien por la experiencia determinada y por la peculiar condición de nuestro mundo sensible, que conocemos a través de tal experiencia, y se elevan desde ella, conforme a las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo; o bien se basan simplemente en una experiencia indeterminada, es decir, en la experiencia de alguna existencia; o bien, finalmente, prescinden de toda experiencia e infieren, completamente *a priori,* partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema. La primera demostración es la *físico-teológica,* la segunda, la *cosmológica* y la tercera, la *ontológica.* No hay ni puede haber más pruebas. {A 591 B 619

Demostraré que la razón no consigue ningún resultado positivo ni por un camino (el empírico) ni por el otro (el trascendental) y que en vano extiende sus alas para rebasar el mundo sensible con el poder de la simple especulación. Por lo que se refiere al orden en que hay que examinar esas diversas demostraciones, será precisamente el inverso al que adopta la razón en su expansión progresiva, que ha sido igualmente el que hemos presentado en primer lugar. En efecto, se pondrá de manifiesto que, si bien es la experiencia la que da a la razón el primer impulso, es tan sólo el *concepto trascendental* el que la dirige en su esfuerzo y el que señala en todas

esas tentativas el objetivo que ella se ha propuesto. Comenzaré, pues, por la demostración trascendental y examinaré después qué papel puede desempeñar la adición de lo empírico con vistas a aumentar su fuerza demostrativa.

A 592 B 620

Capítulo III

Sección cuarta

Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios

Por lo dicho hasta aquí se comprende con facilidad que el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de razón, es decir, una mera idea cuya realidad objetiva dista mucho de quedar demostrada por el hecho de que la razón la necesite. En realidad, tal idea, que indica simplemente cierta completud inalcanzable, sirve para limitar el entendimiento, más que para extenderlo a nuevos objetos. Nos encontramos aquí con el caso extraño y absurdo de que, por una parte, parece algo urgente y correcto el inferir una existencia absolutamente necesaria a partir de una existencia dada en general, pero, por otra, todas las condiciones requeridas por el entendimiento para hacerse un concepto de tal necesidad se oponen a ello.

En todos los tiempos se ha hablado de un ser *absolutamente necesario,* pero ha habido menos preocupación por comprender si es posible —y cómo lo es— concebir simplemente una cosa semejante, que por demostrar su existencia. Es, por supuesto, muy sencillo dar una definición nominal de este concepto diciendo que es algo cuyo no-ser es imposible. Pero
A 593 B 621 con ello no sabemos más que antes acerca de las condiciones que hacen necesario[1] considerar el no-ser de una cosa como absolutamente impensable y que son precisamente lo que pretendemos conocer, es decir, si mediante este concepto pensamos algo o no pensamos nada. En efecto, el hecho de rechazar por medio de la palabra «incondicionado» todas las condiciones que son siempre indispensables al entendimiento para conside-

[1] Leyendo, con Noiré, *notwendig,* en lugar de *unmoglich* (N. del T.)

rar algo como necesario, dista mucho de hacernos comprender si pensamos algo o quizá nada en absoluto a través del concepto de un ser incondicionadamente necesario.

Más aún: se ha creído explicar este concepto —puesto en circulación al azar, pero convertido al final en moneda corriente— mediante una multitud de ejemplos, de suerte que ha llegado a parecer superflua por completo cualquier otra pregunta relativa a su inteligibilidad. Toda proposición de la geometría, por ejemplo, que un triángulo posee tres ángulos, es absolutamente necesaria. En el mismo sentido se ha hablado de un objeto completamente exterior a la esfera de nuestro entendimiento, como si comprendiéramos a la perfección lo que su concepto quiere decir.

Todos los ejemplos ofrecidos están tomados, sin ninguna excepción, no de *cosas* ni de su existencia, sino de simples *juicios*. Ahora bien, la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. En efecto, la necesidad absoluta del juicio constituye tan sólo una necesidad condicio- {A 594 B 622} nada de la cosa o del predicado del juicio. La proposición anterior no afirmaba que hubiese tres ángulos absolutamente necesarios, sino que decía: si tenemos aquí un triángulo (si está dado), tenemos también necesariamente (en él) tres ángulos. Sin embargo, la fuerza de ilusión que esta necesidad lógica ha revelado es tan grande, que del hecho de que uno se haya formado de una cosa un concepto *a priori* de características tales, que —en opinión de uno mismo— abarque en su comprensión la existencia, se ha creído poder inferir con toda seguridad: que, como la existencia entra de modo necesario en el objeto de ese concepto —es decir, si ponemos esa cosa como dada (existente)—, quedará puesta su existencia de modo igualmente necesario (según la regla de la identidad); que, consiguientemente, este ser será, a su vez, absolutamente necesario, ya que su existencia es pensada en un concepto arbitrariamente adoptado y bajo la condición de que pongamos su objeto.

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que *no queda nada* susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es el suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con

A 595 B 623 el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción? En el aspecto externo no se contradice nada, ya que se supone que la cosa no es necesaria desde un punto de vista externo a ella. Tampoco se contradice nada internamente, puesto que, al suprimir la cosa misma, ha quedado también suprimido todo lo interno. «Dios es omnipotente» constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción ninguna.

Hemos visto, pues, que si eliminamos a la vez el predicado y el sujeto de un juicio nunca puede surgir una contradicción interna, sea cual sea el predicado. No queda entonces otra escapatoria que la de sostener que hay sujetos que no pueden ser suprimidos, sujetos que deben, por tanto, subsistir. Pero ello equivaldría a decir que hay sujetos absolutamente necesarios, lo cual constituye precisamente la suposición cuya legitimidad he puesto en duda y cuya posibilidad se trataba de mostrar. En efecto, no puedo hacerme el menor concepto de una cosa
A 596 B 624 que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción, y sin ésta, con meros conceptos puros *a priori*, no poseo criterio ninguno que indique la imposibilidad.

Frente a todas estas conclusiones generales (que nadie puede negar) me desafiáis con un caso que presentáis como prueba de que hay efectivamente un concepto, y *uno* solo, el no-ser de cuyo objeto o la supresión del mismo constituye algo contradictorio en sí mismo. Ese concepto es el de ser realísimo. Vosotros decís que este ser posee la realidad toda y que tenéis derecho a asumirlo como posible (cosa que yo, de momento, concedo, aunque un concepto que no se contradice está muy lejos de demostrar la posibilidad de su objeto[k]).

[k] El concepto es siempre posible si no se contradice. Tal es el criterio lógico de la posibilidad, el cual nos sirve para distinguir el objeto de ese mismo concepto respecto del *nihil negativum*. Ahora bien, esto no quita que pueda tratarse de un concepto vacío en el caso de que la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se produce el concepto no sea demostrada →

Ahora bien, en «la realidad toda» va incluida la existencia. Consiguientemente, ésta se halla en el concepto de una cosa posible. Si suprimimos esta cosa, suprimimos su posibilidad, lo cual es contradictorio. {A 597 B 625}

Mi respuesta es: habéis incurrido ya en contradicción al introducir —ocultándola bajo el nombre que sea— la existencia en el concepto de una cosa que pretendíais pensar desde el punto de vista exclusivo de su posibilidad. Si se admite vuestro argumento, habéis obtenido una victoria, por lo que parece. Pero en realidad no habéis dicho nada, ya que habéis formulado una simple tautología. Ahora os pregunto yo: la proposición que afirma que *esta o aquella cosa* (que os admito como posible, sea la que sea) *existe,* ¿es analítica o sintética? Si es lo primero, con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa. Pero entonces, o bien el pensamiento que se halla en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia que forma parte de la posibilidad y, en este caso, habéis inferido —pretendidamente— la existencia de la posibilidad interna, lo cual es una simple y mísera tautología. La palabra «realidad», que suena en el concepto de la cosa de otro modo que «existencia» en el concepto del predicado, no resuelve el problema. En efecto, si llamáis también realidad a todo poner (sea lo que sea lo que pongáis), habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real. En el predicado no hacéis más que repetirla. Si {A 598 B 626} admitís, por el contrario, como debe razonablemente admitir toda persona sensata, que las proposiciones existenciales son siempre sintéticas ¿cómo vais a sostener que no se puede suprimir el predicado «existencia» sin incurrir en contradicción, teniendo en cuenta que este privilegio corresponde propia y únicamente a las proposiciones analíticas, las cuales basan precisamente en él su carácter de tales?

Creo que podría terminar de una vez para siempre y de forma rotunda con esta argumentación [1] sofística mediante

→ de modo particular. Tal demostración se basa empero, según expusimos antes, en los principios de la experiencia posible, no en el principio del análisis (en el principio de contradicción). Esto constituye una advertencia en el sentido de que no deduzcamos de inmediato la posibilidad de las cosas (posibilidad real) a partir de la posibilidad de los conceptos (posibilidad lógica) (Nota de Kant)

[1] Leyendo, con Hartenstein, *Argumentation,* en vez de *Argutation* (N. del T.)

una exacta determinación del concepto de existencia si no hubiese advertido que la ilusión consistente en tomar por real un predicado lógico (es decir, en tomarlo por una determinación de la cosa) es poco menos que refractaria a toda corrección. Cualquier cosa puede servir de *predicado lógico.* Incluso el sujeto puede predicarse de sí mismo, ya que la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplía. No debe, por tanto, estar ya contenido en él.

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición «*Dios es omnipotente*» contiene dos conceptos que poseen sus objetos: «Dios» y «omnipoten-
A 599 B 627 cia». La partícula «es» no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto («Dios») con todos sus predicados (entre los que se halla también la «omnipotencia») y digo «Dios es», o «Hay un Dios», no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto.* Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo. Desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado), sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto.

A 600 B 628 Por consiguiente, cuando concibo una cosa mediante

predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa determinación), nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*. Si se añadiera algo, lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces. Concibamos una cosa que contenga todas las realidades menos una; por el hecho de decir que semejante cosa deficiente existe no se le añade la realidad que le faltaba, sino que existe con la misma deficiencia con que la había concebido. En caso contrario, sería algo distinto de lo pensado lo que existiría. Así, pues, si concibo un ser como realidad suprema (sin defecto ninguno), queda todavía la cuestión de si existe o no, ya que, si bien nada falta al concepto que yo poseo del posible contenido real de una cosa en general, sí falta algo en su relación con mi estado entero de pensamiento, a saber: que sea también posible conocer *a posteriori* ese objeto. Y aquí se manifiesta también el origen de la presente dificultad. Si tratáramos de un objeto de los sentidos, sería imposible que confundiéramos el simple concepto de la cosa con la existencia de la cosa. En efecto, mediante el concepto sólo se piensa el objeto como conforme con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, mientras que por medio de la existencia se piensa un objeto como formando parte de la experiencia global. El ligar el concepto del objeto {A 601 B 629} con el contenido global de la experiencia no supone, pues, la menor ampliación de tal concepto, pero nuestro pensamiento obtiene en virtud de ello una posible percepción nueva. Nada tiene así de extraño que, si pretendemos, por el contrario, concebir la existencia mediante la pura y simple categoría, no podamos señalar criterio alguno capaz de distinguir la existencia de la mera posibilidad.

Así, pues, sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello sucede relacionándolos, de acuerdo con las leyes empíricas, con alguna de nuestras percepciones. En el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio ninguno de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente *a priori*. Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la

percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún medio.

El concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos. Pero, precisamente por tratarse de una simple idea, es totalmente incapaz de ampliar por sí sola nuestro
A 602 B 630 conocimiento respecto de lo que existe. Ni siquiera es capaz de informarnos sobre la posibilidad de una pluralidad. No puede negarse a esa idea el criterio analítico de la posibilidad, consistente en que las meras posiciones (realidades) no originen ninguna contradicción. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la conexión de todas las propiedades reales en una cosa constituye una síntesis cuya posibilidad no podemos decidir *a priori;* que las realidades no se nos dan en su carácter específico —y aunque así fuese, no tendría lugar ningún juicio—; que el criterio de la posibilidad de los conocimientos sintéticos sólo tiene que buscarse en la experiencia, a la cual no puede pertenecer el objeto de una idea; si tenemos en cuenta todo esto, entonces el conocido Leibniz no consiguió, ni de lejos, su pretensión de comprender *a priori* la posibilidad de un ser ideal tan excelso, resultado del que él se gloriaba.

Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles. Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo algunos ceros a su dinero en efectivo.

A 603 B 631

Capítulo III

Sección quinta

Imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios

La pretensión de extraer de una idea puramente arbitraria la existencia del objeto correspondiente a esa misma idea ha sido algo totalmente antinatural, una simple innovación del ingenio académico. En realidad, nunca se habría producido tal intento si nuestra razón no hubiese previamente experimentado, por una parte, la exigencia de asumir algo necesario

(en lo que poder detenerse en su ascenso) como base de la existencia en general y si, por otra, no se hubiera visto obligada, teniendo en cuenta que esa necesidad tiene que ser incondicionada y cierta *a priori,* a buscar un concepto que cumpliera en lo posible estos requisitos y que nos permitiera, totalmente *a priori,* conocer una existencia. Se creyó encontrar tal concepto en la idea del ser realísimo y, así, ésta fue empleada tan sólo con vistas al conocimiento más específico de aquello —es decir, del ser necesario— de la necesidad de cuya existencia se estaba ya convencido o persuadido por otras razones. Esta manera natural de proceder de la razón fue, sin embargo, ocultada y, en vez de terminar por este concepto, se intentó empezar por él para derivar del mismo la necesidad de la existencia, a pesar de que estaba destinado tan sólo a servir de complemento a tal existencia. De ahí surgió la desdichada { A 604 B 632
prueba ontológica, que ni satisface al entendimiento natural y sano ni resiste un examen riguroso.

La prueba cosmológica, que vamos a examinar ahora, conserva el lazo entre la necesidad absoluta y la realidad suprema, pero, en lugar de inferir la necesidad de la existencia a partir de la realidad suprema, como hacía la prueba anterior, infiere, a partir de la incondicionada necesidad, previamente dada, de un ser, la realidad ilimitada del mismo. En este sentido, la prueba sigue una vía de argumentación, no sé si racional o sofística, pero al menos natural. Esta vía conlleva la mayor convicción, no sólo para el entendimiento común, sino incluso para el especulativo, al tiempo que traza visiblemente las primeras líneas básicas de todas las demostraciones de la teología natural, líneas que siempre se han seguido y se seguirán en el futuro, por muy frondosos que sean los adornos que las engalanen o disimulen. Vamos a exponer ahora y someter a examen esta prueba que Leibniz denominó también *a contingentia mundi.*

El argumento es el siguiente: si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario. La menor contiene una experiencia. La mayor { A 605 B 633
infiere la existencia de lo necesario a partir de una experiencia en general[k]. Así, pues, la prueba arranca de la experiencia y

[k] Esta inferencia es demasiado conocida como para necesitar ahora una exposición más amplia. Se apoya en la presunta ley trascendental de la →

no procede, por tanto, enteramente *a priori* u ontológicamente; si recibe el nombre de *cosmológica,* se debe a que el objeto de toda posible experiencia se llama mundo. La demostración prescinde también de todas las especiales propiedades de los objetos empíricos mediante las cuales puede distinguirse este mundo de cualquier otro posible. Por ello se diferencia esta prueba, en su misma denominación, del argumento físico-teológico, el cual necesita apoyarse en observaciones sobre la especial naturaleza de nuestro mundo sensible.

La prueba deduce, además, que el ser necesario sólo puede ser determinado de un modo, es decir, que de entre todos los posibles pares de predicados contrapuestos sólo puede serlo por uno. Consiguientemente, el ser necesario tiene que estar *completamente* determinado por su concepto. Ahora bien, el único concepto que puede *a priori* determinar completamente la cosa de la que es concepto es el del *ens realissimum.* Este
A 606 B 634 concepto es, pues, el único por medio del cual puede concebirse un ser necesario; es decir, existe necesariamente un ser supremo.

Son tantos los principios sofísticos que se reúnen en este argumento cosmológico, que la razón especulativa parece haber desplegado todo su arte dialéctico para producir la mayor ilusión trascendental posible. Vamos a dejar de lado por un momento su examen con el fin de mostrar un artificio mediante el cual la razón especulativa disfraza un viejo argumento y lo presenta como nuevo, recurriendo al refrendo de los testimonios, uno de razón pura y el otro con certificado empírico, ya que en realidad es sólo el primero el que cambia de traje y de voz con vistas a que se lo tome por otro. Para poner bien a salvo su fundamento, esta prueba se basa en la experiencia, lo cual le permite ofrecer de sí misma una imagen distinta del argumento ontológico, que pone toda su confianza en meros conceptos puros *a priori.* Pero la demostración cosmológica no se sirve de esta experiencia más que para un único paso, el requerido para llegar a un ser necesario. Sobre cuáles sean las propiedades de éste, el argumento empírico no puede
A 607 B 635 informarnos, y la razón lo abandona en este punto para investi-

→ causalidad, según la cual todo lo *contingente* posee una causa que, en el caso de ser, a su vez, contingente, debe poseer igualmente una causa, hasta que la serie de causas subordinadas unas a otras se acabe en una que sea absolutamente necesaria, requisito sin el cual no sería completa esa serie (Nota de Kant)

gar, sirviéndose de meros conceptos, qué propiedades debe poseer un ser absolutamente necesario, es decir, cuál es entre todas las cosas posibles la que contiene en sí las condiciones requeridas (*requisita*) para constituir una necesidad absoluta. La razón cree encontrar tales requisitos única y exclusivamente en el concepto de un ser realísimo, concluyendo luego que éste es el ser absolutamente necesario. Ahora bien, está claro que se presupone aquí que el concepto de un ser de realidad suprema satisface plenamente el concepto de necesidad absoluta de la existencia, es decir, que se puede inferir lo último de lo primero, lo cual constituye una proposición sostenida por el argumento ontológico. Este es, pues, a pesar de que se pretendía eludirlo, asumido y tomado como base en la demostración cosmológica, ya que la necesidad absoluta es una existencia extraída de meros conceptos. Si digo que el concepto del *ens realissimum* es un concepto que conviene y se adecua, él y sólo él, a la existencia necesaria, entonces tengo que admitir también que tal existencia puede ser inferida de él. Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado argumento cosmológico no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos; la supuesta experiencia es superflua; tal vez puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada. En efecto, tan pronto como pretendemos hacerlo, nos vemos obligados a abandonar toda experiencia y a buscar entre los conceptos puros cuál de ellos contiene las condiciones de posibilidad de un ser absolutamente necesario. { A 608 B 636 } Si de este modo se comprende simplemente que un ser semejante es posible, queda también demostrada su existencia, ya que ello equivale a decir que entre todos los posibles hay uno que implica necesidad absoluta, es decir, que este ser existe con absoluta necesidad.

El modo más fácil de ver todas las falacias de una deducción consiste en exponerlas en forma silogística. He aquí tal exposición.

Si la proposición que afirma que todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo (lo cual constituye el *nervus probandi* de la prueba cosmológica) es correcta, tiene que ser convertible, como todos los juicios afirmativos, al menos *per accidens*. Consiguientemente, tenemos: algunos seres realísimos son, a la vez, seres necesarios. Ahora bien, un *ens realissimum* no se distingue en nada de otro, y lo que

es aplicable a *algunos* de los contenidos en este concepto es también aplicable a *todos*. Por consiguiente, puedo (en este caso) también convertir la proposición *simpliciter*, con lo cual tendremos: todo ser realísimo es un ser necesario. Ahora bien, como esta última proposición sólo está determinada por sus[1] conceptos *a priori*, el simple concepto de ser realísimo tiene que implicar ya la necesidad absoluta de ese mismo ser, que es precisamente lo que el argumento ontológico soste-
A 609 B 637 nía y lo que el cosmológico no quería admitir, a pesar de que el primero subyacía solapadamente a las conclusiones del segundo.

Así, pues, el segundo camino tomado por la razón especulativa para demostrar la existencia del ser supremo no sólo es tan falaz como el primero, sino que, encima, incurre en una *ignoratio elenchi*, puesto que nos promete conducirnos por un sendero nuevo y nos devuelve, tras un pequeño rodeo, al mismo de antes, al que habíamos abandonado por su causa.

He dicho antes que en este argumento cosmológico se esconde todo un nido de presunciones dialécticas que la crítica trascendental puede desvelar y destruir. Me limitaré ahora a señalarlas y a dejar al lector ya ejercitado la tarea de seguir investigando y refutando los pseudoprincipios.

En el argumento encontramos, por ejemplo:

1) el principio trascendental consistente en inferir que lo contingente posee una causa, principio que sólo tiene aplicación en el mundo sensible y que carece incluso de sentido fuera de él. En efecto, el mero concepto intelectual de lo contingente es incapaz de originar una proposición sintética como la de la causalidad; el principio de causalidad sólo tiene valor y criterio de aplicación en el mundo de los sentidos. Sin embargo, en este argumento se pretende que sirva precisamente para rebasar ese mismo mundo;

A 610 B 638 2) la inferencia de una primera causa a partir de la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas, subordinadas unas a otras, en el mundo sensible, cosa que los principios del uso de la razón no nos permiten en la misma experiencia; menos aún podemos extender este principio más allá de ella (a donde no puede llegar la cadena);

[1] Erdmann lee «conceptos puros», en vez de «sus conceptos» (N. del T.)

3) la falsa autosatisfacción de la razón con respecto a la completud de la serie; tal satisfacción es obtenida eliminando, finalmente, todas aquellas condiciones sin las cuales ningún concepto de necesidad puede tener lugar; como entonces no puede entenderse ya nada más, se toma tal eliminación como completud del concepto;

4) la confusión de la posibilidad lógica del concepto de toda la realidad junta (sin contradicción interna) con la posibilidad trascendental; ésta última requiere un principio que establezca la factibilidad de semejante síntesis, pero tal principio sólo puede, a su vez, referirse al campo de las experiencias posibles; etc.

El artilugio de la demostración cosmológica tiene como único objetivo eludir el probar *a priori*, mediante simples conceptos, la existencia de un ser necesario; tal prueba tendría que proceder a la manera del argumento ontológico, y nosotros nos sentimos incapaces totalmente de llevarla a feliz término. Con este fin, inferimos de un ser real (una experiencia en general) que nos sirve de base alguna condición absolutamente necesaria y lo hacemos de la mejor manera posible. De esta forma, no tenemos necesidad de explicar la posibilidad de { A 611 B 639 } tal condición. En efecto, una vez demostrado que existe, es completamente superfluo preguntar por su posibilidad. Ahora bien, si queremos determinar más detalladamente ese ser necesario en lo que a su naturaleza se refiere, no buscaremos lo que es suficiente para comprender la necesidad de la existencia de ese ser partiendo de su simple concepto, ya que, si pudiéramos hacerlo, no necesitaríamos suposición empírica ninguna. No, buscamos tan sólo la condición negativa *(conditio sine qua non)* a falta de la cual un ser no sería absolutamente necesario. En cualquier otro tipo de silogismos sería correcto el ir desde un efecto dado a su causa. En nuestro caso, en cambio, tenemos la desgracia de que la condición que hace falta para la necesidad absoluta sólo puede encontrarse en un único ser que debería, por tanto, contener en su concepto todo cuanto se requiere para la necesidad absoluta y que hace así posible que podamos inferirla *a priori*. Es decir, deberíamos poder invertir la conclusión afirmando: cualquier cosa a la que convenga este concepto (de la realidad suprema) es absolutamente necesaria. Si no puedo hacer esta inferencia (como tengo efectivamente que admitir si quiero evitar el argumento ontológico), entonces he fracasado también en el nuevo camino

y me encuentro, una vez más, en el punto del que había partido. El concepto de ser supremo satisface todas las cuestiones *a priori* relativas a las determinaciones internas de una
A 612 B 640 cosa y constituye también, por ello mismo, un ideal sin par, ya que un concepto que es universal designa, a la vez, tal ideal como un individuo entre todas las cosas posibles. Lo que no satisface, en cambio, es la cuestión relativa a su propia existencia, que es precisamente lo único de lo que se trataba, y si alguien que hubiese admitido la existencia de un ser necesario quisiera simplemente saber cuál es entre todas las cosas la que debe ser considerada como tal ser, no podríamos responderle: éste es el ser necesario.

Con el fin de facilitar a la razón la unidad de los fundamentos explicativos que ella busca, podemos ciertamente *suponer* como causa de todos los efectos posibles la existencia de un ser de suficiencia suprema. Pero el permitirnos la libertad de decir que *ese ser existe necesariamente* deja de ser la modesta afirmación de una hipótesis legítima para convertirse en la osada arrogancia de una certeza apodíctica. En efecto, el conocimiento de lo que se presume conocer como absolutamente necesario tiene que implicar, a su vez, absoluta necesidad.

Todo el problema del ideal trascendental se reduce a encontrar, o bien un concepto que convenga a la necesidad absoluta, o bien una necesidad absoluta que convenga al concepto de una cosa cualquiera. Si una de ambas cosas es factible, tiene que serlo también la otra, ya que la razón sólo reconoce como absolutamente necesario aquello que es necesario por
A 613 B 641 su propio concepto. Ahora bien, las dos cosas sobrepasan por entero cualquier esfuerzo, por grande que sea, que pretenda *dar satisfacción* al entendimiento sobre este punto, e incluso cualquier tentativa para tranquilizarlo en relación con tal incapacidad suya.

La incondicionada necesidad que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón humana. La misma eternidad está muy lejos, a pesar de la terrible sublimidad con que la describe Haller [1], de producir en nuestro ánimo tanta impresión de vértigo. En efecto, la eternidad se limita

[1] Albrecht von Haller (1708-1777). Autor nacido en Berna y que profesó en Göttingen. A pesar de que no quería ser más que un cultivador de las ciencias naturales, pasó a la historia como poeta. (N. del T.)

a *medir* la duración de las cosas, pero no las *sostiene.* No podemos ni evitar ni soportar el pensamiento de que un ser que nos representamos como el supremo entre todos los posibles se diga a sí mismo en cierto modo:

—Existo de eternidad a eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero *¿de dónde* procedo yo?

Aquí no encontramos suelo firme; la mayor perfección, así como la más pequeña, flota en el aire sin apoyo ninguno frente a la razón especulativa, a la que nada cuesta hacer desaparecer, sin el menor obstáculo, tanto una como otra.

Muchas fuerzas de la naturaleza que revelan su existencia a través de ciertos efectos permanecen inescrutables para nosotros, ya que no podemos observarlas hasta donde sería preciso. El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos, así como la razón de que nuestra sensibilidad esté sometida a tales condiciones supremas, en lugar de estarlo a otras, A 614 B 642
son y permanecen para nosotros inescrutables; aunque la cosa misma esté dada, no es comprendida. No puede, en cambio, decirse que un ideal de la razón pura sea *inescrutable,* ya que el único certificado que puede presentar para acreditar su realidad es la necesidad que la misma razón siente de servirse de él para completar toda unidad sintética. Teniendo, pues, en cuenta que el ideal no está dado ni siquiera como objeto pensable, tampoco es inescrutable en calidad de tal. Al contrario, como mera idea, tiene [1] que hallar su sede y su solución en la naturaleza de la razón y, consiguientemente, ha de ser susceptible de investigación. En efecto la razón consiste precisamente en la capacidad de dar cuenta de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, sea desde bases objetivas, sea —en el caso de que constituyan una mera ilusión— apoyándonos en fundamentos subjetivos.

DESCUBRIMIENTO Y EXPLICACIÓN DE LA ILUSIÓN DIALÉCTICA EN TODAS LAS PRUEBAS TRASCENDENTALES DE LA EXISTENCIA DE UN SER NECESARIO

Las dos demostraciones expuestas eran trascendentales, es decir, constituían ensayos llevados a cabo con independencia

[1] Leyendo, con Hartenstein, *es,* en lugar de *er* (N. del T.)

de principios empíricos. En efecto, si bien la prueba cosmológica se basa en una experiencia en general, no parte de ninguna propiedad especial de tal experiencia, sino de principios puros de razón relativos a una existencia dada por medio de la
A 615 conciencia empírica en general; incluso llega a abandonar esta
B 643 línea para apoyarse en simples conceptos puros. ¿Cuál es en estas pruebas trascendentales la causa de una ilusión que es dialéctica, pero también natural, de una ilusión que enlaza los conceptos de necesidad y de realidad suprema y que realiza e hipostasia lo que no puede ser más que idea? ¿Cuál es la causa de que, por una parte, tengamos que asumir inevitablemente entre las cosas existentes algo que sea necesario en sí y de que, por otra, retrocedamos asustados ante la existencia de un ser semejante como ante un abismo? ¿Cómo hacer que la razón vea claro acerca de este punto y conseguir que pase de las oscilaciones de una tímida aprobación, una y otra vez retirada, a una comprensión serena?

Llama poderosamente la atención el que, si suponemos que algo existe, no podamos eludir la conclusión de que algo existe de modo necesario. El argumento cosmológico reposaba sobre esta inferencia perfectamente natural (aunque no por ello segura). Sin embargo, si tomo un concepto cualquiera de una cosa, veo que nunca puedo representarme la existencia de ésta como absolutamente necesaria; que nada me impide, sea lo que sea lo que existe, pensar su no-ser; que, consiguientemente, si bien tengo que suponer algo necesario en relación con lo existente en general, no puedo pensar ninguna cosa particular como necesaria en sí. Es decir, nunca soy capaz
A 616 de *completar* el regreso a las condiciones del existir sin admitir
B 644 un ser necesario, pero tampoco puedo nunca *arrancar* de él.

Si, por una parte, me veo obligado a pensar algo necesario como condición de las cosas existentes y, por otra, no me es lícito concebir ninguna cosa como necesaria en sí misma, la conclusión inevitable es que necesidad y contingencia no tienen que referirse ni afectar a las cosas mismas. Si fuese así, se produciría una contradicción. Consiguientemente, ninguno de ambos principios es objetivo, sino que pueden ser acaso principios subjetivos de la razón destinados a buscar, por un lado, algo necesario como condición de todo cuanto está dado como existente, esto es, a no cesar nunca la búsqueda hasta llegar a una explicación que sea completa *a priori* y, por otro, a no esperar nunca conseguir tal completud, es

decir, a no tomar por incondicionado algo que sea empírico, así como a no sustraernos, en virtud de ese algo, a ulteriores derivaciones. En este sentido, ambos principios, considerados meramente como heurísticos y *reguladores,* que no afectan más que al interés formal de la razón, pueden muy bien coexistir. En efecto, el primero afirma que debemos filosofar sobre la naturaleza como si hubiese un indispensable fundamento primario de todo cuanto pertenece a la existencia y que debemos hacerlo persiguiendo esa idea, esto es, un imaginario fundamento supremo, pero con el único fin de dar unidad sistemática a nuestro conocimiento. El segundo nos advierte que no consideremos como tal fundamento supremo, esto es, como absolu- {A 617 B 645}
tamente necesario, ninguna determinación relativa a la existencia de las cosas, sino que dejemos el camino abierto a ulteriores derivaciones y que, por tanto, tratemos siempre esas determinaciones como condicionadas. Pero, si tenemos forzosamente que considerar todo lo percibido en las cosas como condicionadamente necesario, ninguna cosa (que se dé empíricamente) puede ser considerada como absolutamente necesaria.

Pero de ahí se sigue que debemos suponer lo absolutamente necesario como *exterior* al mundo, puesto que sólo tiene que servir de principio de la mayor unidad posible de los fenómenos, en cuanto fundamento supremo de éstos, unidad a la que nunca podemos llegar en el mundo, ya que la segunda regla nos obliga a considerar todas las causas empíricas de la unidad como derivadas.

Los filósofos de la antigüedad consideraban toda forma de la naturaleza como contingente, mientras que, siguiendo el juicio de la razón común, tomaban la materia por originaria y necesaria. Si, en cambio, hubiesen considerado ésta *en sí misma* y en relación con su existencia, y no relativamente, en cuanto sustrato de los fenómenos, la idea de la necesidad absoluta hubiese desaparecido en seguida. En efecto, nada vincula la razón a esa existencia de modo absoluto, sino que siempre está en su poder el suprimirla mentalmente y sin contradicción ninguna, al igual que sólo mentalmente poseía consistencia la necesidad absoluta. Tal convicción tenía, pues, {A 618 B 646}
que basarse en cierto principio regulador. En realidad, la extensión y la impenetrabilidad (que constituyen, conjuntamente, el concepto de materia) son también el principio empírico supremo de la unidad de los fenómenos y, en la medida en que es empíricamente incondicionado, este principio posee

en sí el carácter de un principio regulador. Sin embargo, dado que todas las determinaciones de la materia que constituyen lo real de ésta —incluida, pues, la misma impenetrabilidad— son también efectos (acciones) que han de tener su causa y que son, por tanto, igualmente derivados, la materia no se compagina con la idea del ser necesario como principio de toda unidad derivada. En efecto[1], si tenemos en cuenta que cada una de las propiedades reales de la materia posee, en cuanto derivada, una necesidad meramente condicionada y puede, por tanto, ser suprimida en sí, con lo cual se suprimiría la existencia entera de la materia; si tenemos en cuenta igualmente que si no fuese así, habríamos alcanzado el fundamento supremo de la unidad de modo empírico, lo cual queda prohibido por el segundo principio regulador, entonces se sigue: la materia y todo cuanto forma parte del mundo es incompatible con la idea de un primer ser necesario en cuanto simple principio de la máxima unidad empírica. Ese ser hay que situarlo fuera del mundo y entonces podemos siempre derivar confiadamente los fenómenos del mundo, así como su existencia, a partir de otros fenómenos, procediendo como si no hubiese ningún ser necesario, lo cual no impediría el que pudiéramos
A 619 B 647 aspirar incesantemente a completar la derivación, como si diésemos por supuesto ese ser en cuanto fundamento supremo.

De acuerdo con estas consideraciones, el ideal del ser supremo no es otra cosa que un *principio regulador* de la razón que nos permite considerar toda conexión en el mundo *como si* procediera de una causa necesaria y omnisuficiente. Su finalidad es servir de fundamento a la regla de una unidad sistemática y necesaria según leyes universales a la hora de explicar dicha conexión. Ese ideal no es, pues, la afirmación de una existencia necesaria en sí. Pero no podemos evitar, al propio tiempo, el representarnos este principio formal, por medio de una subrepción trascendental, como constitutivo y el concebir esa unidad como hipostática. Hagamos una comparación con el espacio. A pesar de constituir un mero principio de la sensibilidad, el espacio es considerado como algo absolutamente necesario y subsistente, como un objeto dado *a priori* en sí mismo, debido al hecho de hacer originariamente posibles todas las figuras, que no son otra cosa que distintas limitaciones del

[1] Leyendo, con Görland, *denn weil,* en lugar de sólo *weil.* (N. del T.)

mismo espacio. De igual forma, y de modo perfectamente natural, la idea de un ser realísimo es representada como un objeto real y éste, a su vez —por ser la condición suprema—, como necesario, debido a que la unidad sistemática de la naturaleza no puede de ningún modo ser establecida como principio del uso empírico de nuestra razón, salvo que nos basemos en esa idea del ser realísimo en cuanto causa suprema; se transforma, consiguientemente, un *principio regulador* en un A 620 B 648 *principio constitutivo*. Tal subrepción se pone de manifiesto en el hecho de que, al considerar como cosa en sí ese ser supremo que era absolutamente (incondicionadamente) necesario con respecto al mundo, somos incapaces de formarnos un concepto de su necesidad. En consecuencia, ésta sólo debe hallarse en mi razón a título de condición formal del pensamiento, no como condición material e hipostática de la existencia.

Capítulo III

Sección sexta

Imposibilidad de la demostración fisicoteológica

Si ni el concepto de cosas en general ni la experiencia de alguna *existencia en general* puede darnos el resultado requerido, queda todavía una puerta abierta consistente en ensayar si una *experiencia determinada* y, consiguientemente, la de las cosas de este mundo, su naturaleza y su orden, no pueden suministrarnos un argumento capaz de ayudarnos a obtener una convicción firme acerca de la existencia de un ser supremo. Una prueba de este tipo la llamaríamos *fisicoteológica*. En el caso de resultar negativo este nuevo intento, sería imposible toda prueba suficiente, desde la razón meramente especulativa, en relación con la existencia de un ser que correspondiera a nuestra idea trascendental.

Si tenemos presentes todas las observaciones anteriores, A 621 B 649 se verá inmediatamente que puede esperarse una respuesta fácil y concluyente sobre esta cuestión. En efecto, ¿cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea? Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia. La idea trascendental de un primer ser necesario y omnisuficiente es tan inmensamente grande, tan

superior a todo lo empírico —siempre condicionado—, que jamás podemos reunir en la experiencia materia suficiente para llenar este concepto. Por otro lado, nuestros tanteos se producen entre lo condicionado, y siempre se buscará en vano lo incondicionado, ya que no hay ley de síntesis empírica alguna que nos dé un ejemplo ni nos sirva de guía al respecto.

Si el ser supremo se hallara en esta cadena de condiciones, sería un miembro de la serie y, por ello mismo, exigiría, de la misma forma que los miembros anteriores a él, el seguir investigando cuál es su fundamento superior. Si se pretende, por el contrario, separarlo de la serie de las causas naturales y excluirlo, en cuanto ser inteligible, de esta serie ¿qué puente tenderá entonces la razón para llegar hasta él? En efecto, todas las leyes que regulan el paso de los efectos a las causas, e incluso toda síntesis y ampliación de nuestro conocimiento, no apuntan sino a la experiencia posible y, consiguientemente,
A 622 B 650 a los objetos del mundo sensible; sólo en relación con éstos son susceptibles de significación dichos elementos.

El mundo presente nos ofrece un escenario tan inmenso de variedad, orden, proporción y belleza, tanto si lo consideramos en la infinitud del espacio como en la ilimitada divisibilidad de sus partes, que incluso desde los conocimientos que de él ha podido adquirir nuestro débil entendimiento, la lengua pierde su expresividad a la hora de plasmar tantas y tan grandes maravillas, los números su capacidad de medir y nuestros propios pensamientos dejan de encontrar límites, de suerte que nuestro juicio acerca del todo desemboca en un asombro inefable, pero tanto más elocuente. Por todas partes vemos una cadena de causas y efectos, de fines y medios, así como una regularidad en el nacimiento y desaparición. Como nada pasa por sí mismo al estado en que se encuentra, éste remite siempre a otra cosa como causa suya, la cual nos obliga a su vez, a formular de nuevo la cuestión. Así, pues, el universo entero tendría que caer en el abismo de la nada si no supusiéramos algo independiente y originario que existiera por sí mismo, fuera de esta infinita cadena de contingentes, algo que sostuviera esta misma cadena y que, como causa de su nacimiento, le asegurara, a la vez, su perduración. ¿Qué magnitud ha de tener esa causa suprema (con respecto a todas las cosas
A 623 B 651 del mundo)? No conocemos el contenido entero del mundo y menos todavía somos capaces de evaluar su magnitud en comparación con todo lo posible. Pero ¿qué nos impide que,

una vez que necesitamos un ser último y supremo desde el punto de vista causal, lo situemos *más allá de todo otro ser posible*, en lo que toca a su grado de perfección? Podemos hacerlo fácilmente, aunque, por supuesto, sólo gracias al tenue esquema [1] de un concepto abstracto, si nos representamos en él toda la perfección posible reunida en una sustancia única. Este concepto está de acuerdo con la exigencia racional de economizar principios. Se halla, además, libre de toda contradicción y favorece incluso la ampliación del uso de la razón en el campo de la experiencia, debido a que tal idea orienta la razón hacia el orden y la finalidad, no oponiéndose de forma decisiva a ninguna experiencia.

Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria. Fomenta el estudio de la naturaleza, estudio del cual recibe su existencia y del cual obtiene más vigor todavía. La prueba lleva fines y propósitos donde nuestra observación no los hubiese descubierto por sí sola y extiende nuestros conocimientos de la naturaleza bajo la guía de una unidad peculiar cuyo principio se halla fuera de esa misma naturaleza. Tales conocimientos repercuten, a su vez, sobre la causa, es decir, sobre la idea que les dio origen, acrecentando A 624 B 652
así la creencia en un creador supremo hasta convertirla en una convicción irresistible.

La pretensión de restar prestigio a este argumento no sólo sería, pues, frustrante, sino completamente inútil. La razón, incesantemente elevada por medio de argumentos tan poderosos y crecientes en número, aunque sean meramente empíricos, no puede caer, debido a dudas abstractas y sutiles, en una depresión tan grande, que no pueda salir de su ensimismada indecisión, como de un sueño, al dirigir la mirada hacia la maravilla de la naturaleza y hacia la majestuosidad del mundo, ascendiendo de grandeza en grandeza, de lo condicionado a la condición, hasta llegar al supremo e incondicionado creador.

Aunque nada tenemos que objetar a la racionalidad y utilidad de este procedimiento, sino que más bien poseemos razones para recomendarlo y fomentarlo, no por ello podemos admitir la certeza apodíctica o la aprobación —incluso sin

[1] *durch den zarten Umriß*

necesidad de benevolencia o apoyo exterior— que este tipo de argumento reclama. No puede ir en detrimento de la buena causa el hacer que el lenguaje dogmático y altanero de un sofista adopte el tono moderado y humilde de una creencia
A 625 B 653 que, aun sin imponer una sumisión incondicionada, sea suficiente para tranquilizar. De acuerdo con ello, sostengo que la prueba fisicoteológica nunca puede demostrar por sí sola la existencia de un ser supremo, sino que siempre se ve obligada a dejar que sea el argumento ontológico (al que el fisicoteológico sirve de simple introducción) el que supla la insuficiencia del primero. Afirmo, por tanto, que la prueba ontológica sigue siendo (si es que hay una prueba especulativa) la que contiene *el único argumento posible,* el argumento que ninguna razón humana puede eludir.

Los puntos principales de la mencionada demostración fisicoteológica son los siguientes:

1) en el mundo se encuentran por todas partes indicios de un orden según un propósito determinado, el cual ha sido realizado con gran sabiduría y en un universo de variedad tan indescriptible en su contenido como ilimitada magnitud en su extensión;

2) este orden conforme a fines es extraño a las cosas del mundo, y sólo se encuentra en ellas de modo contingente; es decir, la naturaleza de cosas distintas no podría [1] por sí misma converger, a través de tantos medios, en un objetivo final determinado si esas cosas del mundo no hubiesen sido elegidas y dispuestas precisamente para ello por un principio racional y ordenador de acuerdo con unas ideas básicas;

3) existe, pues, una causa sublime y sabia (o varias) que ha de ser la causa del mundo, no sólo mediante la *fecundidad,* como naturaleza omnipotente que actúa ciegamente, sino mediante la *libertad,* como inteligencia;

4) la unidad de esta causa puede inferirse con certeza a partir de la unidad de la relación recíproca existente entre
A 626 B 654 las partes del mundo consideradas como miembros de una construcción artificial, basándonos en los elementos hasta los que puede llegar nuestra observación; más allá de ésta sólo podemos, en cambio, inferirla con probabilidad, de acuerdo con todos los principios de la analogía.

[1] Leyendo, con Vorländer, *könnte,* en vez de *konnte* (N. del T.)

De la analogía que existe entre algunos productos naturales y lo que es resultado del arte humano cuando la razón violenta la naturaleza y la obliga a no seguir sus fines, sino a doblegarse a los nuestros, infiere esta misma razón (apoyándose en la analogía existente entre esos productos naturales y casas, barcos, relojes) que hay en la naturaleza una causalidad de este mismo tipo; es decir, al derivar la interna posibilidad de una naturaleza que actúa por sí misma[1] (la cual hace posible todo arte y quizá la razón misma) de otro arte, de un arte sobrehumano, la razón infiere que la naturaleza se basa en el entendimiento y la voluntad. Sin entrar ahora en disputas sobre esta inferencia de la razón natural, que quizá no resistiría una crítica trascendental rigurosa, debemos confesar que, a la hora de señalar una causa, no podemos hallar un procedimiento más seguro que el de la analogía con esos productos dotados de finalidad. Son los únicos cuya causa y cuyo modo de operar conocemos perfectamente. La razón no podría justificarse ante sí misma si quisiera pasar desde una causalidad que conoce a causas explicativas oscuras e indemostrables.

De acuerdo con este razonamiento, la finalidad y armonía de tantas cosas de la naturaleza tendría que demostrar {A 627 B 655} sólo la contingencia de la forma, pero no de la materia, esto es, de la sustancia en el mundo. En efecto, para demostrar lo último haría falta poder demostrar que las cosas del mundo serían en sí mismas inservibles para ese orden y armonía según leyes universales en el caso de que no fuesen *en su sustancia misma* producto de una sabiduría suprema. Pero ello requería argumentos muy distintos de los basados en la analogía con el arte humano. Lo más que podría, pues, demostrar la prueba sería, no un *creador del mundo*, a cuya idea todo estuviera sometido, sino un *arquitecto del mundo* que estaría siempre muy condicionado por la aptitud de la materia que trabajara. Este resultado está muy lejos de cumplir el gran objetivo perseguido, es decir, el demostrar un primer ser omnisuficiente. Si quisiéramos demostrar la contingencia de la materia misma deberíamos acudir a un argumento trascendental, cosa que precisamente ha querido evitarse aquí.

El razonamiento parte, pues, del orden y finalidad, tan universalmente observables en el mundo, en cuanto organi-

[1] *freiwirkenden Natur*

zación contingente, para inferir la existencia de una causa *proporcionada al mismo*. Pero el concepto de esta causa tiene que darnos a conocer de ella algo completamente *determinado*, y no puede, por tanto, ser otro que el de un ser que
A 628 B 656 posea todo el poder, la sabiduría, etc.; en una palabra, toda la perfección correspondiente a un ser omnisuficiente. En efecto, los predicados «muy grande», «asombroso», «inmenso», aplicados a su poder y a su excelencia, no nos suministran un concepto determinado ni nos dicen en realidad qué sea la cosa en sí misma, sino que son sólo representaciones relativas de la magnitud del objeto que el observador (del mundo) compara consigo mismo y con su capacidad de comprensión; objeto y observador resultan términos ponderativos, tanto si se agranda el objeto como si se empequeñece el sujeto que observa en relación con ese objeto. Cuando se trata de la magnitud (de la perfección) de una cosa en general no hay más concepto determinado que el que abarca toda la perfección posible, y sólo el todo *(omnitudo)* de la realidad está completamente determinado en el concepto.

Quiero suponer que nadie se atreverá a sostener que comprende qué relación guarda la magnitud del mundo (tanto en su extensión como en su contenido) por él observada con la omnipotencia, ni la del orden del mundo con la sabiduría suprema, ni la de la unidad del mundo con la unidad absoluta del creador. Consiguientemente, la fisicoteología no puede proporcionar un concepto determinado de la causa suprema del mundo ni puede, por tanto, ser suficiente para servir de principio a una teología que tenga, a su vez, que constituir el fundamento de la religión.

El paso a la totalidad absoluta es enteramente imposible por vía empírica. No obstante, es lo que hace el argumento
A 629 B 657 fisicoteológico. ¿Cuál es el medio utilizado para franquear un abismo tan ancho?

Una vez que se ha llegado a admirar la grandeza de la sabiduría, del poder, etc., del creador del mundo y que no se puede ir más allá, se abandona de repente este argumento basado en elementos empíricos y se pasa a la contingencia del mundo, inferida, ya desde el principio, a partir del orden y finalidad del mismo. Sin otro apoyo que esta contingencia, se pasa después, sirviéndose exclusivamente de conceptos trascendentales, a la existencia de un ser absolutamente necesario, para pasar luego del concepto de necesidad absoluta de la

primera causa al concepto enteramente determinado o determinante de dicho ser necesario, es decir, al concepto de una realidad omnicomprensiva. El argumento fisicoteológico se atasca, pues, a medio camino, salta desde su dificultad a la demostración cosmológica y, como ésta no es más que un argumento ontológico solapado, culmina su propósito gracias a la razón pura, a pesar de haber negado al comienzo que tuviese nada que ver con la razón pura y de haber señalado que todos sus pasos se basarían en demostraciones empíricas evidentes.

Los defensores de la prueba fisicoteológica no tienen, pues, motivo para rechazar tan contundentemente el argumento trascendental ni para mirarlo con el desprecio presuntuoso con que los clarividentes conocedores de la naturaleza contemplan la maraña construida por oscuros sofistas. En efecto, bastaría que se examinaran a sí mismos para comprobar que, viéndose ellos, tras haber avanzado un buen trecho sobre el suelo de la naturaleza y de la experiencia, tan lejos como { A 630 B 658 } al principio del objeto que aparece frente a su razón, abandonan de pronto ese suelo y se pasan al reino de las meras posibilidades, donde esperan aproximarse, volando con las alas de las ideas, a lo que se había sustraído a toda su investigación empírica. Finalmente, creyéndose en suelo firme gracias a un salto tan considerable, extienden el concepto ya determinado (a cuya posesión han llegado sin saber cómo) al campo entero de la creación, y explican empíricamente un ideal que no era más que un producto de la razón pura, aunque lo hacen bastante inadecuadamente y de modo muy inferior a la dignidad del objeto; a pesar de ello, no quieren reconocer que han llegado a tal conocimiento o hipótesis por un camino distinto del empírico.

Así, pues, a la hora de demostrar la existencia de un único ser originario como *ens summum*, la prueba fisicoteológica se basa en la cosmológica y ésta, a su vez, en la ontológica. Teniendo en cuenta que la razón especulativa no posee otro camino fuera de estos tres, resulta que el argumento ontológico, basado exclusivamente en conceptos puros de razón, es el único posible, si es que cabe siquiera demostrar una proposición tan superior a todo uso empírico del entendimiento.

A 631 B 659

Capítulo III

Sección séptima

Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón

Si entiendo por teología el conocimiento del ser originario, se trata, o bien del conocimiento basado en la simple razón (*theologia rationalis*), o bien del basado en la revelación (*revelata*). La primera concibe su objeto, o bien a través de la razón pura, mediante simples conceptos trascendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium*), y se llama *teología* **trascendental,** o bien lo concibe, a través de un concepto tomado de la naturaleza (de nuestra alma), como inteligencia suprema, y entonces debería llamarse *teología* **natural.** Quien sólo admite una teología trascendental se llama *deísta;* quien acepta, además, una teología natural recibe el nombre de *teísta.* El primero admite que podemos conocer en todo caso la existencia de un ser originario mediante la mera razón, pero sostiene que nuestro concepto del mismo es sólo trascendental, a saber, el de un ser que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar más detalladamente. El segundo afirma que la razón es capaz de determinar más detalladamente el objeto por analogía con la naturaleza, a saber, como un ser que, a través del entendimiento y la libertad, contiene en sí el fundamento primario de todas
A 632 las demás cosas. Aquel se representa, pues, una simple *causa del*
B 660 *mundo* (quedando sin decidir si lo es por necesidad o lo es libremente); éste se representa, en cambio, un *creador del mundo.*

La teología trascendental, o bien intenta derivar la existencia del ser originario a partir de una experiencia en general (sin especificar nada más acerca del mundo al que tal experiencia pertenece) y se llama *cosmoteología,* o bien cree conocer la existencia de dicho ser sin apoyo de experiencia ninguna, por medio de simples conceptos, y se llama *ontoteología.*

La teología natural infiere las propiedades y la existencia de un creador del mundo partiendo de la constitución, orden y unidad que encontramos en ese mismo mundo, en el cual tenemos que suponer dos clases de causalidad, con sus reglas, es decir, la naturaleza y la libertad. La teología natural se eleva, pues, desde este mundo a la inteligencia suprema, considerándola como el principio de todo orden y perfección, ya

sean naturales, ya sean éticos. En el primer caso se llama *teología física;* en el segundo, *teología moral*[k].

Dado que suele entenderse por el concepto de Dios, no una naturaleza eterna que obre ciegamente, como raíz de las cosas, sino un ser supremo que consideramos creador de las mismas mediante el entendimiento y la libertad; dado, A 633
además, que es ese concepto el único que nos interesa, podríamos, B 661
en rigor, negar al *deísta* su creencia en Dios y admitirle únicamente la afirmación de un primer ser o causa suprema. Sin embargo, como no puede acusarse a nadie de pretender negar algo que no se atreve a afirmar, es más benévolo y justo decir que el *deísta* cree en *Dios,* mientras que el *teísta* cree en un *Dios vivo (summa intelligentia).* Vamos a investigar ahora las posibles fuentes de todas estas tentativas de la razón.

Me limitaré a definir aquí los conocimientos teórico y práctico del modo siguiente: el teórico es aquel en virtud del cual conozco lo que *es;* el práctico es aquel en virtud del cual me represento lo que *debe ser*. De acuerdo con esto, el uso teórico de la razón es aquel mediante el cual conozco *a priori* (como necesario) que algo es, mientras que el práctico es aquel por medio del cual se conoce *a priori* qué debe suceder. Ahora bien, si es indudablemente cierto, pero sólo de modo condicionado, que algo es o que algo debe suceder, entonces, o bien puede haber respecto de ese algo una determinada condición absolutamente necesaria, o bien debe suponerse tal condición como arbitraria y contingente. En el primer caso se postula la condición (*per thesin*); en el segundo la suponemos (*per hypothesin*). Hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales); si estas leyes suponen necesa- A 634
riamente alguna existencia como condición de posibilidad de B 662
su fuerza *obligatoria,* esa existencia ha de ser postulada, ya que lo condicionado de donde partimos para deducir esa condición determinada es, a su vez, conocido *a priori* como absolutamente necesario. Más adelante mostraremos que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que, al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con razón, aunque, claro está,

[k] No moral teológica, ya que ésta contiene leyes éticas que *presuponen* la existencia de un supremo gobernador del mundo. La teología moral es, en cambio, una convicción —basada en leyes éticas— de la existencia de un ser supremo (Nota de Kant)

sólo desde una perspectiva práctica. Por el momento dejaremos a un lado esta deducción.

Cuando tratamos sólo de lo que es (no de lo que debe ser) concebimos lo condicionado que se nos da en la experiencia como algo contingente. En consecuencia, la condición de este algo no puede, partiendo de esta base, ser conocida como absolutamente necesaria, sino que nos sirve tan sólo de hipótesis capaz de llevarnos al conocimiento racional de lo condicionado, una hipótesis relativamente necesaria, o mejor, *necesaria*, pero en sí misma arbitraria y *a priori*. Así, pues, si se pretende que conocemos teóricamente la necesidad absoluta de una cosa, ello sólo puede ocurrir a base de conceptos *a priori*, pero nunca podemos conocer esa necesidad como causa de una existencia empíricamente dada.

Un conocimiento teórico es *especulativo* cuando se refiere a un objeto o a conceptos de un objeto que no pueden ser A 635 B 663 alcanzados en ninguna experiencia. A él se opone el *conocimiento de la naturaleza*, que no se refiere a otros objetos o predicados de objetos que a los susceptibles de darse en una experiencia posible.

El principio que infiere una causa a partir de aquello que sucede (de lo empírico contingente), considerado como efecto, es un principio del conocimiento de la naturaleza, no del conocimiento especulativo. En efecto, cuando se prescinde de él como de un principio que contiene la condición de la experiencia posible en general y se lo quiere aplicar, eliminando todo lo empírico, a lo contingente en general, no queda nada que justifique semejante proposición sintética, nada que nos haga ver cómo podemos pasar de algo que está ahí a algo completamente distinto (llamado causa). Es más, el concepto de causa, igual que el de lo contingente, pierde en este uso meramente especulativo todo significado cuya realidad objetiva pueda comprenderse en concreto.

Cuando se infiere la causa del mundo partiendo de las cosas que hay en él, se emplea la razón en su uso *especulativo*, no en su uso *natural*. En efecto, lo que éste último refiere a alguna causa no son las cosas mismas (sustancias), sino sólo lo que *sucede*, es decir, los *estados* de esas cosas en cuanto algo empíricamente contingente. Que la sustancia misma (la materia) es contingente, en lo que a su existencia se refiere, B 664 tendría que ser un conocimiento racional meramente especulativo. Pero incluso si se tratara tan sólo de la forma del mun-

do, de su tipo de cohesión y de su cambio, y quisiéramos inferir de todo ello una causa completamente distinta del mundo, de nuevo tendríamos un juicio de la razón meramente especulativa, ya que el objeto inferido no sería el de una experiencia posible. Y al hacer esta inferencia, el principio de causalidad, que sólo es aplicable en el campo empírico y que, fuera de este campo, carece de uso e incluso de significado, se desvía completamente de su finalidad.

Sostengo, pues, que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna, ya que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado. Para que el principio de causalidad, con validez empírica, nos condujera a un primer ser, éste tendría que formar parte de la cadena de objetos empíricos. Pero, en este caso, sería, a su vez, condicionado, como todos los fenómenos. Incluso suponiendo que fuera lícito saltar más allá de {A 637 B 665} los límites de la experiencia mediante el principio dinámico de la relación entre los efectos y sus causas, ¿qué concepto podríamos obtener de este procedimiento? Desde luego, ninguno del ser supremo, ya que la experiencia nunca nos ofrece el mayor entre los efectos posibles (es en calidad de tal como tiene que dar testimonio de su causa). Supongamos, con el único fin de no dejar hueco ninguno en nuestra razón, que se pueda suplir esta falta de determinación completa mediante la simple idea de una perfección suprema y de una necesidad originaria. Tal hipótesis es aceptable a título de favor, pero no es exigible como derecho basado en una demostración incontestable. Así, pues, la prueba fisicoteológica podría tal vez reforzar otras pruebas (si es que las hay) por el hecho de unir especulación e intuición. Pero, por sí sola, más que concluir la tarea, lo que hace es preparar el entendimiento para el conocimiento teológico, orientándolo, en este sentido, recta y naturalmente.

De ello se desprende claramente que las cuestiones trascendentales sólo permiten respuestas trascendentales, es decir,

respuestas construidas con meros conceptos *a priori* sin ingrediente empírico alguno. La cuestión es en este caso evidentemente sintética y exige una ampliación de nuestro conocimiento hasta más allá de todos los límites de la experiencia, esto es, hasta llegar a la existencia de un ser que corresponda
A 638 B 666 a nuestra simple idea del mismo, idea que ninguna experiencia puede igualar. Ahora bien, según hemos probado antes, el conocimiento sintético *a priori* sólo es posible en la medida en que expresa las condiciones formales de una experiencia posible. En consecuencia, todos los principios poseen una validez puramente inmanente, es decir, no se refiere más que a objetos del conocimiento empírico o fenómenos. Mediante el procedimiento trascendental no se consigue, pues, nada con respecto a la teología de una razón meramente especulativa.

Aunque se prefiera poner en tela de juicio todas las anteriores pruebas de la analítica, antes que dejarse arrebatar la fuerza persuasiva de los argumentos tanto tiempo empleados, no se me podrá negar mi exigencia de justificar al menos cómo y por medio de qué iluminación se atreve uno a volar por encima de toda experiencia posible basándose en el poder de meras ideas. Yo pediría que nadie me viniera con nuevos argumentos o con los viejos remozados. Es cierto que no hay mucho que elegir en este terreno, ya que todas las demostraciones meramente especulativas desembocan en una sola, que es la ontológica, y no hay, por tanto, razones para temer excesivas molestias de parte de los dogmáticos abogados de esa razón liberada de los sentidos. Aun así, y sin por ello presumir
A 639 B 667 de combativo, no voy a rehuir el desafío a descubrir la falacia subyacente a toda tentativa de esa clase y a frustrar así su arrogancia. Sin embargo, no por esto pierden jamás del todo la esperanza de mejor suerte quienes están ya acostumbrados a la persuasión dogmática. Por ello me atengo a esta única exigencia razonable: que se justifique, en términos universales y partiendo de la naturaleza del entendimiento, así como de todas las demás fuentes cognoscitivas, cómo es posible ampliar el conocimiento propio completamente *a priori* y extenderlo hasta donde ninguna experiencia posible alcanza, hasta allí donde, consiguientemente, no hay medio alguno suficiente para garantizar realidad objetiva a un concepto producido por nosotros mismos. Sea cual sea el modo según el cual llega el entendimiento a tal concepto, es imposible encontrar en él, analíticamente, la existencia del objeto al que se refiere,

ya que conocer la *existencia* del objeto consiste precisamente en poner éste en sí mismo, *fuera del pensamiento.* Ahora bien, es completamente imposible salir de un concepto partiendo de él sólo; es igualmente imposible descubrir nuevos objetos y seres trascendentes[1] sin seguir la conexión empírica (mediante la cual no se nos dan más que fenómenos).

Sin embargo, aunque la razón, en su uso meramente especulativo, esté muy lejos de ser capaz de concluir un proyecto tan grande, es decir, de llegar a la existencia de un ser supremo, tal proyecto no deja de prestarle un importante servicio, A 640 B 668 en el sentido de *corregir* el conocimiento de ese ser en el caso de que este conocimiento fuese derivable de otras fuentes; en el sentido de hacerlo concordar consigo mismo y con toda perspectiva inteligible; en el sentido de depurarlo de todo cuanto sea incompatible con el concepto de un ser supremo y de toda mezcla de limitaciones empíricas.

De acuerdo con ello, la teología trascendental sigue poseyendo, independientemente de toda su insuficiencia, un importante uso negativo, siendo una permanente censura de la razón, al no ocuparse ésta más que de ideas puras que, precisamente por serlo, no permiten que se las mida sino a escala trascendental. En efecto, si la *suposición* de un ser supremo y omnisuficiente, como inteligencia suprema, proclamara su validez indiscutible desde otra perspectiva —tal vez la práctica—, sería de la mayor importancia determinar con exactitud este concepto en su perfil trascendental, como concepto de un ser necesario y realísimo, eliminando cuanto se opone a la realidad suprema, cuanto pertenece al simple fenómeno (al antropomorfismo en sentido amplio) y haciendo desaparecer, al mismo tiempo, todas las afirmaciones contrapuestas, sean *ateas, deístas* o *antropomórficas.* Es muy fácil esta tarea en semejante tratamiento crítico, ya que los mismos motivos en virtud de los cuales se demuestra la incapacidad de la razón para afirmar la existencia de ese ser, tienen que ser su- A 641 B 669 ficientes para probar lo inadecuado de toda afirmación en sentido contrario. En efecto, ¿de dónde se va a sacar, por pura especulación de la razón, el conocimiento de que no hay un ser supremo como fundamento primario de todo; o de que no le conviene ninguna de las propiedades que,

[1] *überschwenglicher Wesen*

por sus consecuencias, nos representamos como análogas a las realidades dinámicas de un ser pensante; o de que, en el caso de que le convengan, tienen que estar sometidas a todas las limitaciones que la sensibilidad impone inevitablemente a las inteligencias que conocemos a través de la experiencia?

El ser supremo se queda, pues, en mero ideal del uso meramente especulativo de la razón, aunque sea un *ideal perfecto*, concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero y cuya realidad objetiva no puede ser demostrada por este camino, pero tampoco refutada. Si tiene que haber una teología moral capaz de suplir esta deficiencia, la antes meramente problemática teología trascendental se revela indispensable debido a que determina su concepto y censura permanentemente una razón que a menudo es engañada por la sensibilidad y que no siempre está en armonía con sus propias ideas. La necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo (no como alma del mundo), la eternidad sin condiciones
A 642 B 670 de tiempo, la ubicuidad sin condiciones de espacio, la omnipotencia, etc., no son más que predicados trascendentales y, por ello mismo, su concepto depurado, tan necesario a toda teología, sólo puede ser extraído de la teología trascendental.

APENDICE A LA DIALECTICA TRASCENDENTAL

El uso regulador de las ideas de la razón pura

El resultado de todas las tentativas dialécticas de la razón pura no sólo confirma lo que ya demostramos en la analítica, que todas las inferencias que pretenden rebasar el campo de la experiencia posible son falaces y carentes de fundamento, sino que nos enseña, a la vez, lo siguiente: que la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo; que las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa.

Todo lo fundado en la naturaleza de nuestras fuerzas será apropiado y conforme al correcto uso de las mismas si podemos evitar cierto malentendido y descubrir cuál es A 643
su verdadera dirección. B 671 Es, pues, de suponer que las ideas trascendentales tengan un uso apropiado y, por tanto, *inmanente,* por más que, en el caso de que se desconozca su significado y se las tome por cosas reales, puedan ser de uso trascendente y, por ello mismo, engañosas. En efecto, no es la idea en sí misma, sino su uso, lo que puede, o bien traspasar toda la experiencia posible (uso *trascendente*), o bien respetar los límites de ésta (uso *inmanente*), según que la idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone corresponderle, o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata. Todos los casos de subrepción son faltas atribuibles al Juicio, nunca al entendimiento o a la razón.

La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino sólo al entendimiento y, por medio de éste, a su propio uso empírico. La razón no *produce,* pues, conceptos (de objetos), sino que simplemente los *ordena* y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo, es decir, en relación con la totalidad de las series, totalidad que no constituye el objetivo del entendimiento. Este sólo apunta a aquella conexión *en virtud de la cual se producen* en todas partes, de acuerdo con conceptos, las *series* de condiciones. Así, pues, el verdadero A 644
objeto de la razón no es más que el entendimiento y su B 672
adecuada aplicación al objeto. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento, actos que, en otro caso, sólo se ocupan de la unidad distributiva.

Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así, no son más que conceptos sofísticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea *(focus imaginarius),* es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para

dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud. Es de aquí de donde surge el error de creer que esas líneas directrices proceden [1] de un objeto mismo que se halla fuera del campo de la experiencia posible (al igual que se ven los objetos detrás de la superficie del espejo).
A 645 B 673 Esta ilusión (cuyo engaño podemos impedir) es, sin embargo, inevitablemente necesaria desde el momento en que pretendemos ver, además de los objetos que tenemos delante, los que se hallan lejos y detrás de nosotros; es decir, desde el momento en que, en nuestro caso, proyectamos nuestro entendimiento más allá de toda experiencia dada (parte de la experiencia global posible) y queremos, consiguientemente, obtener para él la mayor ampliación posible. Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la *sistematización* del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias. En realidad no puede decirse que esta idea sea el concepto de un objeto, sino el de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla al entendimiento. Tales conceptos del entendimiento no son extraídos de la naturaleza. Al
A 646 B 674 contrario, interrogamos a la naturaleza desde estas ideas y, mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente. Se admite que es difícil encontrar *tierra pura, agua pura, aire puro,* etc. Sin embargo, nos hacen falta tales conceptos (que no proceden, pues, en lo que a su plena pureza se refiere, más que de la razón) a la hora de determinar adecuadamente cuál es en el fenómeno la parte debida a cada una de esas causas naturales. Y así se reducen todas las materias a tierra (como mero peso), a sales, combustibles (como energía) y, finalmente, a agua y aire como vehículos (como máquinas, mediante las cuales operan las entidades ante-

[1] Leyendo, con Mellin, *geflossen*, en lugar de *ausgeschlossen* (N. del T.)

riores), con el fin de explicar los procesos químicos de las materias según la idea de un mecanismo. En efecto, aunque no sea éste el modo real de expresión, es fácil descubrir este influjo de la razón en las clasificaciones efectuadas por los investigadores de la naturaleza.

Si la razón es la facultad de derivar lo particular de lo universal, puede ser que este universal sea *en sí cierto* y esté dado, caso en el que no hace falta más que un Juicio que subsuma para que lo particular quede necesariamente determinado. Es lo que llamaré el uso apodíctico de la razón. Pero puede ser también que lo universal sea sólo asumido como *problemático* y que sea una mera idea. En este caso, lo particular es cierto, pero sigue siendo un problema la universalidad de la regla que conduce a tal resultado. Así, se hacen ensayos con muchos casos particulares, todos ellos ciertos, para ver si derivan de la regla. Si efectivamente derivan de A 647 B 675 ella y se tiene la impresión de que todos los casos particulares señalables se siguen de la misma, se infiere la universalidad de la regla; de esta universalidad se infieren luego todos los casos, incluso los no dados en sí. Es lo que llamaré el uso hipotético de la razón.

El uso hipotético de la razón basado en ideas en cuanto conceptos problemáticos [1] no es propiamente *constitutivo*. Es decir, no es de tal índole, que de él se siga, si queremos ser plenamente rigurosos, la verdad de la regla general asumida como hipótesis. En efecto, ¿cómo vamos a conocer todas las consecuencias posibles de un principio cuya universalidad tiene que ser demostrada precisamente por las consecuencias que de él derivan? Este uso es simplemente regulador y su finalidad consiste en unificar, en la medida de lo posible, los conocimientos particulares y en *aproximar* así la regla a la universalidad.

Consiguientemente, el uso hipotético de la razón tiende a la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento y esta unidad es el *criterio de verdad* de las reglas. Inversamente, la unidad sistemática (en cuanto mera idea) es sólo una unidad *proyectada*. Hay que considerarla como un problema, no como unidad dada en sí. A pesar de ello, sirve para hallar un principio en la diversidad y en el uso particular del entendimiento y

[1] Leyendo, con Erdmann, *problematischen Begriffen*, en lugar de *problematischer Begriffe* (N. del T.)

para así guiar y dar coherencia a éste al aplicarse a los casos no dados.

A 648 B 676 Lo único que se desprende de ello es que la unidad sistemática o racional de la diversidad de los conocimientos del entendimiento constituye un principio *lógico* destinado a que la razón ayude con ideas al entendimiento en los casos en que éste no sea por sí sólo capaz de establecer reglas y, a la vez, a dar unidad sistemática, bajo un solo principio, a las diversas reglas del entendimiento y a proporcionarle así coherencia en la medida de lo posible. Que la constitución de los objetos o la naturaleza del entendimiento que los conoce en calidad de tales esté en sí destinada a tal unidad; que ésta pueda hasta cierto punto ser postulada *a priori,* incluso prescindiendo de este interés de la razón; que pueda decirse, consiguientemente, que todos los posibles conocimientos del entendimiento (entre ellos los empíricos) tienen unidad de razón y se hallan bajo principios comunes de los que pueden derivarse esos conocimientos independientemente de su diversidad; saber todo esto, constituiría un principio *trascendental* de la razón que convertiría en necesaria la unidad sistemática, no sólo subjetiva y lógicamente, como método, sino objetivamente.

Vamos a ilustrar esto con un ejemplo relativo al uso de la razón. Entre las diversas clases de unidad según conceptos del entendimiento se halla la de la causalidad de una sustancia, la unidad que llamamos facultad. Los diferentes fenómenos de una misma sustancia muestran a primera vista tanta diversidad, que obligan a suponer inicialmente en esa sustancia casi tantas clases de facultades como efectos se presentan, como,
A 649 B 677 por ejemplo, en el psiquismo humano, la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, el placer, el deseo, etc. De entrada, una regla lógica exige que reduzcamos lo más posible esa aparente diversidad descubriendo, por comparación, la identidad oculta y que examinemos si la imaginación, asociada a la conciencia, no equivaldrá al recuerdo, al ingenio, al discernimiento o acaso incluso al entendimiento y a la razón. Aunque la lógica no pueda comprobar si existe una *facultad básica,* esta idea constituye al menos el problema de una representación sistemática de la diversidad de facultades. El principio lógico de la razón exige que consigamos tal unidad en la medida de lo posible, y cuanta más identidad se descubra entre los fenómenos de unas y otras

facultades, tanto más probable será que no constituyan sino diferentes manifestaciones de una misma facultad que podemos llamar, desde un punto de vista relativo, su *facultad básica*. Lo mismo puede decirse de otras capacidades.

Las facultades básicas relativas tienen que ser, a su vez, comparadas entre sí con el fin de aproximarlas, mediante el descubrimiento de su coincidencia, a una única y radical facultad básica, es decir, a una facultad absoluta. Ahora bien, esta unidad de razón es puramente hipotética. No se afirma que tengamos que encontrarla de hecho, sino que, por una parte, hay que buscarla en beneficio de la razón, es decir, para establecer ciertos principios sobre las diversas reglas que A 650
la experiencia pueda suministrarnos y, por otra, hay que unificar B 678
así el conocimiento, en la medida en que ello sea factible.

Sin embargo, cuando atendemos al uso trascendental del entendimiento, observamos que la idea de una facultad básica en general no sólo se destina, entendida como problema, al uso hipotético, sino que se arroga una realidad objetiva en virtud de la cual postula la unidad sistemática de las diversas facultades de una sustancia y se convierte en un principio apodíctico de razón. En efecto, incluso sin haber intentado encontrar la coincidencia de las diversas facultades, más todavía, incluso si fracasan todos nuestros intentos de descubrirla, damos por supuesto que tiene que haberla. Y no sólo se supone esto debido a la unidad de la sustancia, como en el ejemplo expuesto, sino que incluso donde hay muchas fuerzas, aunque homogéneas hasta cierto punto, como ocurre con la materia en general, la razón presupone la unidad sistemática de las diversas fuerzas, ya que las leyes naturales particulares se hallan sometidas a otras más generales; la no multiplicación de principios no sólo queda convertida en un principio económico de la razón, sino en una ley intrínseca de la naturaleza.

De hecho, no se entiende cómo puede haber un principio lógico de unidad racional de las reglas si no presuponemos otro de tipo trascendental por el que se admita *a priori* semejante unidad sistemática como necesaria, como inherente a los objetos A 651
mismos. En efecto, ¿con qué derecho puede la razón exigir B 679
en su uso lógico que la diversidad de capacidades que la naturaleza nos presenta sea tratada como una unidad meramente oculta? ¿Cómo puede exigir que ésta sea derivada, en la medida en que de la misma razón dependa, de una facultad básica?

¿Cómo podría reclamar esto si fuera libre de conceder que es igualmente posible que todas las fuerzas sean heterogéneas y que la unidad sistemática de su derivación no se adecue a la naturaleza? Porque entonces actuaría directamente en contra de su finalidad, ya que la razón se propondría como objetivo una idea completamente opuesta a la constitución de la naturaleza. Tampoco podemos decir que la razón haya derivado previamente esta unidad guiándose por principios racionales, pero partiendo de la constitución contingente de la naturaleza. En efecto, la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva.

Esta misma presuposición trascendental la encontramos admirablemente velada en los principios de los filósofos, aunque no siempre éstos lo hayan visto o admitido. Que toda la variedad de las diversas cosas no excluye su identidad de *especie;* que debemos considerar las distintas especies como
A 652 B 680 diferentes determinaciones de unos pocos *géneros* y éstos, a su vez, como determinaciones de clases aún más elevadas, etc.; que hay, consiguientemente, que buscar cierta unidad sistemática de todos los conceptos empíricos posibles en la medida en que sean derivables de otros más elevados y universales; todo ello constituye una regla de escuela o principio lógico sin el cual no habría uso alguno de la razón, ya que sólo podemos inferir lo particular de lo universal en la medida en que nos basamos en propiedades universales de las cosas en las cuales están comprendidas las propiedades particulares.

En la conocida regla escolástica según la cual no hay que incrementar innecesariamente los principios (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*), los filósofos presuponen que tal unidad se halla también en la naturaleza. La regla quiere decir que la naturaleza de las cosas mismas ofrece materia a la unidad de la razón y que la aparente diversidad infinita no tiene por qué impedirnos suponer detrás de tal variedad una unidad de propiedades básicas que nos permitan derivar esa misma variedad con simples determinaciones diversas. A

pesar de constituir una mera idea, esta unidad ha sido tan afanosamente perseguida en todos los tiempos, que más bien se han visto razones para moderar el afán que para fomentarlo. Fue un gran logro el que los químicos pudieran reducir todas las sales a dos clases fundamentales, ácidos y alcalinos, pero incluso intentan considerar esta diferencia como una simple variedad o manifestación distinta de una misma materia básica. Se han hecho esfuerzos por reducir las diversas clases de tierras (la materia de las piedras e incluso de los metales) a tres, finalmente a dos. Pero, insatisfechos todavía con este resultado, los químicos no pueden apartar de sí la sospecha de que, tras esa variedad se esconde un único género, la sospecha incluso de que esas tierras y esas sales poseen un principio común. Acaso pudiera creerse que éste es un simple pretexto de economía de parte de la razón tendente a dispensar a ésta del mayor esfuerzo posible y un hipotético intento que, de resultar bien, concedería probabilidad, precisamente en virtud de la unidad lograda, al principio explicativo que se había supuesto. Ahora bien, es muy fácil distinguir semejante propósito interesado de la idea según la cual cada uno supone, por una parte, que esa unidad de la razón es adecuada a la naturaleza misma y, por otra, que la razón, a pesar de ser incapaz de determinar los límites de esta unidad, no implora en este caso, sino que impone. A 653 B 681

Si la diferencia —no voy a decir de forma, ya que desde este punto de vista pueden ser semejantes los fenómenos, sino desde el punto de vista del contenido, es decir, atendiendo a la diversidad de los seres existentes— entre los fenómenos que se nos ofrecen fuera tan grande, que el más agudo entendimiento humano fuese incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos entre sí (un caso que es perfectamente imaginable), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría tampoco concepto alguno de género ni conceptos universales. Es más, no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales conceptos. Consiguientemente, el principio lógico de los géneros presupone un principio trascendental si ha de ser aplicable a la naturaleza (por ésta entiendo, en este caso, sólo objetos que se nos den). De acuerdo con este principio trascendental, se presupone necesariamente una homogeneidad en la diversidad de una experiencia posible (si bien no podemos determinar *a priori* cuál es su grado), ya que, de no existir tal homogeneidad, A 654 B 682

no serían posibles los conceptos empíricos ni, consiguientemente, experiencia ninguna.

Frente al principio lógico de los géneros, que postula cierta identidad, tenemos otro principio, el de las *especies,* el cual exige multiplicidad de cosas y diferencias entre las mismas, independientemente de su coincidencia respecto de un mismo género, y el cual impone al entendimiento no menos atención a la coincidencia que a las diferencias. Este principio (de la agudeza o discernimiento) restringe considerablemente la ligereza del primero (el del ingenio). A la vez, la razón manifiesta aquí dos intereses contrapuestos: por una parte, el interés de la *extensión* (universalidad) respecto de los géneros y, por otra, el del *contenido* (concreción) respecto de la diversidad de especies; mientras que en el primer caso el entendimiento
A 655 B 683 concibe mucho *bajo* sus conceptos, en el segundo piensa más *en* ellos. Ello se pone igualmente de manifiesto en los modos de pensamiento, tan diversos, de los investigadores de la naturaleza. Algunos de ellos (los preferentemente especulativos) son, por así decirlo, enemigos de la heterogeneidad y persiguen siempre la unidad de género. Otros (las cabezas preferentemente empíricas) tratan incesantemente de dividir la naturaleza en tal diversidad, que casi hacen perder la esperanza de apreciar sus fenómenos a la luz de principios universales.

Este último modo de pensamiento se basa también, evidentemente, en un principio lógico que tiende a completar de manera sistemática todos los conocimientos: cuando, arrancando del género, descendemos a la diversidad que pueda hallarse contenida en él, tratamos de dar extensión al sistema, al igual que en el primer caso, cuando ascendíamos al género, tratábamos de darle unidad. En efecto, tan imposible es averiguar, desde la esfera abarcada por el concepto de un género, hasta dónde puede llegar su división, como el saber hasta dónde puede llegar la división de la materia partiendo del espacio que ésta puede ocupar. Todo *género* exige, pues, diversas *especies* y éstas, diversas *subespecies.* Cada una de éstas posee, a su vez, una esfera (extensión en cuanto *conceptus communis*). Por ello exige la razón, a la hora de ampliar su conocimiento, que ninguna especie sea considerada en sí misma como la ínfima, ya que, desde el momento en que esta supuesta ínfima especie sigue siendo un concepto que sólo contiene lo común a varias cosas, tal concepto no puede estar completamente determinado ni ser, por tanto, inmediatamente referido a un

individuo; debe, pues, contener otros conceptos, es decir, subespecies. Podríamos expresar así esta ley de especificación: *entium varietates non temere esse minuendas.* A 656 B 684

Se comprende con facilidad que esta ley lógica carecería de sentido y de aplicación si no se basara en una ley trascendental *de especificación.* Esta última no exige de las cosas susceptibles de convertirse en objetos nuestros una efectiva *infinitud* en lo que a sus diferencias se refiere, ya que el principio lógico, que sólo afirma que la esfera lógica es *indeterminada* con respecto a la posible división, no da pie a tal conclusión. Pero sí impone al entendimiento el deber de buscar subespecies en cada especie que se nos presente, así como diferencias menores en cada diferencia, pues si no hubiese conceptos *inferiores,* tampoco los habría *superiores.* Todos los conocimientos del entendimiento son obtenidos a través de conceptos. Consiguientemente, por mucho que divida, nunca conoce por mera intuición, sino siempre gracias a nuevos conceptos inferiores. Para conocer los fenómenos en su completa determinación (que no es posible sino mediante el entendimiento) hace falta proseguir ininterrumpidamente la especificación de los conceptos y avanzar hacia diferencias que siguen quedando y de las que el concepto de especie —pero más todavía el de género— hace abstracción.

Esta ley de especificación no puede tampoco derivarse A 657 B 685 de la experiencia, ya que ésta es incapaz de revelarnos tal amplitud. La especificación empírica pronto se para en la diferenciación de lo diverso si no va dirigida por la ley trascendental de especificación —que es anterior—, ley que, en su calidad de principio de la razón, hace que busquemos diferencias y que sospechemos que existen aunque no se revelen a los sentidos. Para descubrir que las tierras absorbentes son de clases distintas (calcáreas y muriáticas) hacía falta primero una regla de razón que, dando por supuesto que la riqueza natural es tan grande, que cabe presumir diferencias, propusiera al entendimiento la tarea de buscarlas. En efecto, sólo tenemos entendimiento si suponemos, por una parte, que hay diferencias en la naturaleza y, por otra, que sus objetos poseen homogeneidad, ya que precisamente la diversidad reunible en un concepto es lo que constituye el campo de aplicación del mismo y el campo de trabajo del entendimiento.

La razón prepara, pues, el terreno del entendimiento de la manera siguiente:

1) mediante un principio de *homogeneidad* de lo diverso bajo géneros más elevados;

2) mediante un principio de *variedad* de lo homogéneo bajo especies inferiores; para completar la unidad sistemática, la razón añade todavía

3) la ley de *afinidad* de todos los conceptos; esta ley
A 658 B 686 obliga siempre a pasar de una especie a otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la variedad. Podemos llamarlos principio de *homogeneidad,* de *especificación* y de *continuidad* de las formas. El último es resultado de la unión de los dos primeros, una vez completada en la idea la conexión sistemática mediante el ascenso a los géneros superiores y el descenso a las especies inferiores, ya que entonces todas las diferencias se hallan relacionadas entre sí, pues todas derivan, a través de los diversos grados de determinación progresiva, de un único género supremo.

La unidad sistemática dependiente de los tres principios lógicos puede ilustrarse del modo siguiente: todo concepto puede ser considerado como un punto que, en cuanto lugar de un observador, posee su horizonte, es decir, un número de cosas representables desde el mismo y, por así decirlo, dominables con la vista. Dentro de ese horizonte tiene que poder señalarse una infinita multitud de puntos desde cada uno de los cuales se domine, a su vez, un panorama más reducido. Es decir, toda especie contiene subespecies, de acuerdo con el principio de especificación, y el horizonte lógico consta sólo de horizontes más exiguos (subespecies), no de puntos sin extensión (individuos). Frente a los diferentes horizontes, esto es, frente a los géneros determinados por otros tantos conceptos, puede concebirse un horizonte común desde el cual sea posible abarcarlos todos como desde un punto central, que es el género superior, hasta llegar, finalmente, al género supremo como horizonte universal y verdadero, el cual es determinado desde el punto de vista del concepto supremo y abarca en sí toda la variedad: géneros, especies y subespecies.

Lo que me lleva a este punto de vista supremo es la ley de la homogeneidad, mientras que la de especificación me conduce a los puntos de vista inferiores y a su máxima
B 669 B 687 variedad. Como nada hay vacío en toda la extensión de todos los conceptos posibles ni puede haber nada fuera de ella, surge de la suposición de ese horizonte universal y de su

completa división el principio: *non datur vacuum formarum;* es decir, no hay diferentes géneros originarios y primeros que se hallen, por así decirlo, aislados y separados (por un intervalo vacío), sino que todos los diferentes géneros son simples divisiones de un único género supremo y universal. De este principio se sigue el que es su consecuencia inmediata: *datur continuum formarum;* es decir, todas las diferencias de especie son colindantes, y no se puede pasar de una a otra mediante un salto, sino atravesando todos los grados menores que las distinguen y que permiten el paso de una a otra. En una palabra: no hay especies o subespecies que (desde el concepto de la razón) sean las más próximas, sino que caben siempre especies intermedias cuya diferencia entre sí sea menor que la que las separa {A 660 B 688} de las presuntamente más próximas.

La primera ley impide, pues, que nos perdamos en la multitud de géneros originarios distintos y recomienda la homogeneidad. Por el contrario, la segunda restringe de nuevo la tendencia a la uniformidad y nos hace distinguir, antes de dirigirnos a los individuos con un concepto general, las diferentes subespecies del mismo. La tercera enlaza las dos anteriores y prescribe[1] homogeneidad, en medio de la extrema multiplicidad, al pasar gradualmente de una especie a otra, lo cual revela una suerte de parentesco entre las diferentes ramas, debido a que todas proceden del mismo tronco.

Pero esta ley lógica del *continuum specierum* (*formarum logicarum*) presupone una ley trascendental *(lex continui in natura)*. Sin ésta, la primera no haría más que desorientar el uso del entendimiento, por lo que éste[2] tomaría acaso un camino precisamente opuesto a la naturaleza. Esta ley tiene que basarse, pues, en fundamentos puramente trascendentales, no en fundamentos empíricos, ya que, de ocurrir esto último, la ley sería posterior a los sistemas, cuando ha sido precisamente ella la que ha dado lugar a la sistematización del conocimiento de la naturaleza. Tras estas leyes no hay tampoco algo así como la intención oculta de hacer con ellas una prueba, considerándolas como meros ensayos, si bien es cierto que, cuando {A 661 B 689} la interdependencia se produce, suministra una base poderosa para considerar como fundada la unidad hipotéticamente concebida; consiguientemente, incluso desde este punto de vista

[1] Leyendo, con Hartenstein, *es,* en lugar de *sie* (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *er,* en lugar de *sie* (N. del T

son útiles dichas leyes. Pero es evidente que éstas juzgan la economía de causas fundamentales, la diversidad de efectos y la consiguiente afinidad entre los miembros de la naturaleza como algo que es en sí mismo conforme a la razón y adecuado a la naturaleza. Es manifiesto, por tanto, que estas leyes llevan su carta de recomendación en sí mismas y no en calidad de meros procedimientos metodológicos.

Se ve fácilmente que esa continuidad de las formas es una simple idea cuyo objeto correspondiente no podemos descubrir en la experiencia, debido *no sólo* a que las especies se hallan efectivamente divididas en la naturaleza, siendo, por tanto, necesario que formen un *quantum discretum* —si el gradual avance de su afinidad fuera ininterrumpido, la continuidad tendría que abarcar un número realmente infinito de miembros intermedios entre dos especies dadas, lo cual es imposible—, *sino también* a que no podemos aplicar de modo empíricamente determinado esta ley, puesto que ella no señala el menor criterio de afinidad que nos guíe en la búsqueda de sus diferencias graduales y que nos indique hasta dónde tenemos que buscarlas; la única aplicación de la ley es la de mostrarnos abstractamente que hay que buscar esa afinidad.

A 662 B 690 Si cambiamos ahora el orden de tales principios con el fin de disponerlos de forma apropiada al *uso empírico,* los principios de la *unidad* sistemática quedarían así poco más o menos: *diversidad, afinidad* y *unidad,* pero tomando cada uno de ellos como idea en el grado supremo de perfección. La razón presupone los conocimientos que el entendimiento aplica directamente a la experiencia y trata de unificarlos mediante ideas. La unidad así obtenida va mucho más allá de la frontera alcanzable por la experiencia. Aun teniendo en cuenta la multiplicidad de lo diverso, su afinidad bajo un principio de unidad se refiere mucho más a las propiedades y capacidades de las cosas que a éstas mismas. Por ello, si, por ejemplo, la órbita de los planetas se nos da como circular (en una experiencia no corregida todavía) y descubrimos que hay desviaciones, sospechamos éstas en aquello que puede transformar el círculo, de acuerdo con una ley constante y a través de infinitos grados intermedios, en una[1] de estas órbitas divergentes; es decir, los movimientos planetarios no circulares se aproximarán más o menos a las propiedades del círculo desembocando en una

[1] Leyendo, con Hartenstein, *einem,* en vez de *einer* (N. del T.)

elipse. Los cometas presentan una trayectoria más divergente todavía, puesto que ni siquiera retornan circularmente (a juzgar por lo que podemos observar). No obstante, suponemos que su órbita es parabólica, que representa, después de todo, una figura afín a la elipse; cuando el eje mayor de ésta es muy extenso, todas nuestras observaciones son incapaces de distin- A 663 B 691
guir la elipse de la parábola. Guiados por esos principios, llegamos a la unidad de género en la forma de estas órbitas y, gracias a ello, a la unidad de causa en todas las leyes que rigen sus movimientos (la gravitación); desde aquí extendemos luego nuestras conquistas y tratamos incluso de explicar desde un solo principio todas las variaciones y aparentes desviaciones respecto de dichas reglas. Finalmente, vamos aún más lejos de lo que la experiencia puede confirmar, es decir, tratamos incluso de concebir, siguiendo la regla de afinidad, trayectorias hiperbólicas en los cometas, mediante las cuales llegan éstos a abandonar por completo nuestro sistema solar, uniendo en su curso, dado que van de un sol a otro, las regiones más distantes de un universo que es ilimitado para nosotros y cuya cohesión se debe a una misma fuerza motriz.

Lo notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser trascendentales y, si bien no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que este uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, esto es, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca, poseen, en cuanto proposiciones sintéticas *a priori,* una validez que, aunque indeterminada, es objetiva; estos principios sirven, además, como regla de la experiencia posible. Empleados como principios heurísticos, dan también buenos resultados en la elaboración de la experiencia, sin que, no obstante, pueda llevarse a cabo una deducción trascendental de los mismos, lo cual es siempre imposible A 664 B 692
en relación con las ideas, tal como ya demostramos antes.

En la analítica trascendental hemos distinguido, entre los principios del entendimiento, los *dinámicos* de los *matemáticos:* los primeros son principios meramente reguladores de la *intuición;* los segundos son constitutivos respecto de la misma. No obstante, dichos principios dinámicos son constitutivos en relación con la *experiencia,* puesto que hacen posible *a priori* los *conceptos* sin los cuales no hay experiencia alguna. Los principios de la razón pura, por el contrario, no pueden ser constitutivos, ni siquiera en relación con los *conceptos* empíri-

cos, ya que no puede dárseles el correspondiente esquema de la sensibilidad, ni pueden, por consiguiente, tener un objeto en concreto. Ahora bien, si rechazamos este uso empírico de los principios, entendidos como constitutivos, ¿cómo vamos a asegurarles un uso regulador y, con él, cierta validez objetiva? ¿Qué significado puede tener este uso regulador?

El entendimiento constituye un objeto de la razón, al igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Unificar sistemáticamente todos los posibles actos empíricos del entendimiento constituye una tarea de la razón, así como el entendimiento enlaza la diversidad de los fenómenos mediante conceptos y la somete a leyes empíricas. Pero, sin esquemas de la sensibilidad, los actos del entendimiento son *indetermi-*
A 665 B 693 *nados*. Igualmente *indeterminada* en sí misma es la *unidad de razón* en lo que se refiere a las condiciones bajo las que el entendimiento debería enlazar sistemáticamente sus conceptos y en lo que concierne al grado hasta el cual debería hacerlo. Pero, aunque no pueda hallarse en la *intuición* un esquema correspondiente a la completa unidad sistemática de todos los conceptos del entendimiento, sí puede y tiene que darse un *análogo* de tal esquema. Este análogo es la idea del *maximum* de división y unificación del conocimiento del entendimiento en un solo principio. En efecto es posible concebir de modo determinado lo mayor y absolutamente completo, ya que se omiten todas aquellas condiciones restrictivas que ocasionan la diversidad indeterminada. Consiguientemente, la idea de la razón es el análogo de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no constituye un conocimiento del objeto mismo (a diferencia de lo que ocurre al aplicar las categorías a sus esquemas sensibles), sino una simple regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento. Ahora bien, dado que todo principio que impone *a priori* al entendimiento una completa unidad en su empleo, posee también validez, aunque sólo indirectamente, respecto del objeto empírico, los principios de la razón pura tendrán igualmente realidad objetiva con respecto a ese objeto, si bien no para *determinar* algo en él [1], sino para indicar el procedimiento según el cual puede
B 694 el uso empírico y determinado del entendimiento concordar
A 666 plenamente consigo mismo, procedimiento consistente en que

[1] Leyendo, con Wille, *ihm*, en vez de *ihnen* (N. del T.)

el uso del entendimiento sea, *en la medida de lo posible,* enlazado con el principio de la completa unidad y derivado de él.

A todos los principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento de ese objeto, los llamo *máximas* de la razón. Hay, pues, máximas de la razón especulativa que no poseen otra base que su interés especulativo, aunque parezcan principios objetivos.

Si se consideran como constitutivos los principios que son meramente reguladores, pueden entrar en conflicto unos con otros por tomárselos como objetivos. Pero si los consideramos como simples *máximas,* no hay conflicto alguno, sino sólo diferentes intereses de la razón, lo cual da lugar a la separación de distintos modos de pensamiento. De hecho, la razón posee un solo interés; el conflicto de sus máximas no hace más que expresar una diferencia y una recíproca limitación de los métodos tendentes a satisfacer ese interés.

Hay así pensadores en los que destaca el interés de la *variedad* (según el principio de especificación), mientras que en otros sobresale el de la *unidad* (de acuerdo con el principio A 667 B 695
de la agregación). Cada uno de ellos cree extraer su juicio del conocimiento del objeto, cuando en realidad no lo apoya en otra cosa que en la mayor o menor adhesión a uno de los dos principios, ninguno de los cuales se funda en bases objetivas, sino en el simple interés de la razón. Sería, pues, más propio llamarlos máximas que principios. Cuando veo personas inteligentes que discuten entre sí sobre las características de los hombres, los animales o plantas, o incluso de los cuerpos del reino mineral; cuando veo que unos suponen, por ejemplo, caracteres nacionales peculiares, derivados de la estirpe, o también decisivas diferencias heredadas de la familia, raza, etc., mientras que otros insisten en que la naturaleza ha producido en este sentido unas disposiciones que son completamente iguales y en que todas las diferencias se basan únicamente en aspectos exteriores de carácter accidental; cuando veo esto, sólo necesito considerar la naturaleza del objeto para comprender que ésta se halla demasiado oculta a ambas partes como para que puedan hablar basándose en el conocimiento de la misma. No se trata más que de dos distintos intereses de la razón de los que una de las partes atiende a uno, mientras la otra atiende, o hace que atiende, al otro. Consiguientemente, no hay más que una diferencia de máximas

relativas a la diversidad o a la unidad de la naturaleza. Estas máximas son conciliables, pero mientras se las tome por conocimientos objetivos, no sólo ocasionarán disputas, sino que crearán obstáculos capaces de retrasar considerablemente la apari-
A 668 B 696 ción de la verdad, hasta que termine por encontrarse el medio que haga compatibles los intereses en conflicto y que saisfaga la razón a este respecto.

Lo mismo puede decirse sobre la defensa o impugnación de la conocida ley de la *escala continua* de las criaturas, puesta en circulación por Leibniz y tan certeramente apoyada por Bonnet [1]. Esta ley no indica otra cosa que la puesta en práctica del principio de afinidad fundado en el interés de la razón, y, como aserción objetiva, no puede proceder de la observación y conocimiento de la estructura de la naturaleza. Los peldaños de esa escalera, tal como la experiencia puede ofrecerlos, se hallan demasiado separados unos de otros, y las diferencias que nosotros suponemos pequeñas suelen ser en la naturaleza misma simas tan enormes, que no podemos contar con que tales observaciones (especialmente en el caso de una gran variedad de cosas, donde siempre será fácil encontrar semejanzas y aproximaciones) revelen intencionalidad en la naturaleza. Por el contrario, el método consistente en buscar orden en la naturaleza siguiendo este principio, así como la máxima de considerar ese orden en una naturaleza en general como fundado, constituyen, aunque dejen sin determinar dónde o hasta qué grado, un legítimo y acertado principio regulador de la razón. Ahora bien, este principio va, en cuanto tal, demasiado lejos como para que la experiencia u observación puedan hacerle[2] justicia; de todas formas, no determina nada, sino que se limita a señalar a la razón el camino de la unidad sistemática.

A 669 B 697

El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana

Las ideas de la razon pura nunca pueden ser en sí mismas dialécticas. El que surja de ellas una ilusión dialéctica

[1] Charles Bonnet (1720-1793). Filósofo y naturalista nacido en Ginebra. Kant se refiere a su obra *Contemplation de la nature* (1764-1765), donde traza una escala continua en la que cada ser queda situado de acuerdo con su grado de perfección. (N. del T.)

[2] Leyendo, con Erdmann, *ihm... ihr*, en vez de *ihr... ihr* (N. del T.)

tiene que deberse al uso inadecuado de las mismas, ya que vienen planteadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios. Es, pues, de suponer, que las ideas posean en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y apropiada. Pero, como de costumbre, la plebe de sofistas levanta el grito sobre el absurdo y las contradicciones, difamando a un gobierno en el trasfondo de cuyos planes es incapaz de penetrar, un gobierno a cuya benéfica acción debería agradecer su propio sustento e incluso la cultura que la capacita para censurarlo y condenarlo.

Un concepto *a priori* no puede ser empleado con seguridad si no se ha efectuado antes su deducción trascendental. Las ideas de la razón pura no admiten una deducción semejante a la de las categorías. Pero, si queremos que posean por lo menos alguna validez objetiva, aunque sea indeterminada, y que no representen meros productos mentales vacíos (*entia rationis ratiocinantis*), tiene que ser posible efectuar una deducción de las mismas, aunque sea muy distinta, por supuesto, de la que puede realizarse con las categorías. Esto completa la tarea crítica de la razón pura y es lo que vamos a hacer ahora. A 670 B 698

El que algo me sea dado como *objeto sin más* y el que me sea dado como simple *objeto en la idea* son cosas muy distintas. En el primer caso, mis conceptos se dirigen a la determinación del objeto; en el segundo, no hay en realidad más que un esquema al que no se asigna directamente objeto alguno, ni siquiera hipotéticamente, y que sólo sirve para representarnos otros objetos mediante la relación que guardan con esta idea, atendiendo a la unidad sistemática de los mismos, es decir, indirectamente. Así, digo que el concepto de una inteligencia suprema es una mera idea; esto es, la realidad objetiva de este concepto no se ha de entender en el sentido de que se refiera directamente a un objeto (pues en tal sentido seríamos incapaces de justificar su validez objetiva), sino que se trata sólo de un esquema —ordenado de acuerdo con las condiciones de la suprema unidad de razón— del concepto de una cosa en general. Tal esquema no sirve más que para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra razón mediante el procedimiento de derivar, por así decirlo, el objeto de la experiencia del presunto objeto

de esa idea entendida como fundamento o causa del primero.
A 671 B 699 Por ello se dice, por ejemplo, que hay que considerar las cosas del mundo *como si* recibieran su existencia de una inteligencia suprema. De esta forma, la idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es un objeto, sino cómo hay que *buscar*, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general. Pues bien, si somos capaces de mostrar, por una parte, que, si bien las tres clases de ideas trascendentales (*psicológicas, cosmológicas* y *teológicas*) no se refieren directamente a un objeto que les corresponda ni a la *determinación* de un objeto, reducen a unidad sistemática todas las reglas del uso empírico de la razón suponiendo tal *objeto en la idea* y que, por otra, amplían el conocimiento de la experiencia y nunca pueden oponerse a él; si somos capaces de mostrar esto, el proceder siempre de acuerdo con tales ideas es una máxima necesaria de la razón. Y en esto consiste la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no como principios *constitutivos* destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios *reguladores* de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige[1] así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento.

A 672 B 700 Voy a clarificar esto un poco. *En primer lugar*, y de acuerdo con las mencionadas ideas en cuanto principios, relacionaremos (en la psicología), guiados por la experiencia interna, todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestro psiquismo *como si* éste fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida), a pesar de que cambien continuamente sus estados, entre los cuales sólo figuran los[2] del cuerpo como condiciones externas. *En segundo lugar*, tenemos que perseguir (en la cosmología) las condiciones de los fenómenos naturales, tanto internos como externos, en una investigación que nunca llega a un final, *como si* ésta fuese infinita en sí y careciese de un miembro primero o supremo; esto no nos permite negar que, fuera de todos los fenómenos, existan los fundamentos primeros, puramente inteligibles, de los mismos, pero, al sernos descono-

[1] Kirchmann lee «justifica» (*berechtigt*, en lugar de *berichtigt*). (N. del T.)
[2] Leyendo, con Kirchmann, *welchen*, en lugar de *welcher* (N. del T.)

cidos tales fundamentos, nunca podemos introducirlos en el contexto de las explicaciones naturales. *En tercer lugar*, finalmente, tenemos que considerar (en relación con la teología) todo aquello que sólo puede formar parte del contexto de la experiencia posible *como si* ésta constituyera una unidad absoluta, pero enteramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo sensible y, al mismo tiempo, *como si* el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de cuanto abarca, es decir, una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora; esta razón servirá de punto de referencia para orientar todo uso empírico de *nuestra* razón A 673 B 701
hacia su máxima extensión *como si* los objetos mismos procedieran de ese arquetipo de toda razón; esto es: los fenómenos anímicos internos no han de ser derivados de una sustancia pensante simple, sino que hay que derivarlos unos de otros de acuerdo con la idea de un ser simple; el orden y unidad sistemática del mundo no han de ser derivados de una inteligencia suprema, sino que debemos extraer de la idea de una causa última la regla que indique cuál es el mejor empleo posible de la razón con vistas a enlazar las causas y efectos del mundo, el empleo que mejor satisfaga la propia razón.

Nada nos impide *asumir* esas ideas como objetivas e hipostáticas, exceptuando la cosmológica, en la cual la razón choca con una antinomia al intentar desarrollarla (la psicológica y la teológica no incluyen esta dificultad). En efecto, no habiendo en ellas contradicción ¿cómo puede discutirse su realidad, teniendo en cuenta que el que lo haga sabe tan poco para negar la posibilidad de las mismas como sabemos nosotros para afirmarla? Sin embargo, para asumir algo no basta la simple ausencia de obstáculos positivos. No nos es lícito introducir como objetos reales y determinados unos productos mentales que rebasan todos nuestros conceptos, aunque no se hallen en contradicción con ellos, basándonos en el simple respaldo de una razón especulativa deseosa de concluir su tarea. Así, pues, esas ideas no han de aceptarse en sí mismas, A 674 B 702
sino simplemente como realidad de un esquema del principio regulador que unifica sistemáticamente todo el conocimiento de la naturaleza. En consecuencia, no debemos basarnos en ellas en cuanto cosas en sí mismas, sino en cuanto análogos de las cosas reales. Del objeto de la idea suprimimos las condiciones que limitan el concepto del entendimiento, condiciones

que constituyen, sin embargo, el único medio que hace posible el que tengamos un concepto determinado de una cosa. Nos representamos entonces un algo del que no tenemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo, pero que concebimos ligado al conjunto de los fenómenos por una relación análoga a la que éstos guardan entre sí.

Al asumir de esta suerte esos seres ideales, no ampliamos en realidad nuestra experiencia más allá de los objetos de la experiencia posible, sino sólo la unidad empírica de ésta gracias a la unidad sistemática. Esta última nos es suministrada por la idea, que, consiguientemente, sólo posee valor en cuanto principio regulador, no en cuanto principio constitutivo. En efecto, el hecho de que pongamos una cosa, algo, un ser real, que corresponda a la idea, no quiere decir que pretendamos ampliar el conocimiento de las cosas con conceptos trascendentes[1], ya que ese ser sólo es puesto como fundamento en
A 675 B 703 la idea, no en sí mismo, y, consiguientemente, para expresar la unidad sistemática que habrá de servirnos de guía en el uso empírico de la razón. Pero con ello no se establece cuál es el fundamento de esa unidad o la propiedad intrínseca de ese ser en el cual, en cuanto causa, se basa tal unidad.

En su sentido más estricto, el concepto trascendental de Dios —único concepto determinado que de Dios nos ofrece la razón especulativa— es, pues, *deísta*. Es decir, la razón no indica siquiera la validez objetiva de este concepto, sino que simplemente nos da la idea de algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica y que sólo podemos representarnos por analogía con una sustancia real que sea, conforme a las leyes de la razón, la causa de todas las cosas. Así es como se nos presenta ese algo si queremos concebirlo como un ser particular y no preferimos, contentándonos con la mera idea del principio regulador, dejar a un lado, como algo fuera del alcance del entendimiento, la completud de todas las condiciones del pensar. Ahora bien, este dejar a un lado es incompatible con el objetivo de una unidad perfectamente sistemática de nuestro conocimiento, unidad a la que la razón no pone límite alguno.

Sucede, pues, que, al suponer un ser divino, no poseemos el menor concepto de la interna posibilidad de su perfec-
A 676 B 704 ción suprema ni de la necesidad de su existencia, pero sí

[1] 4.ª ed.: «trascendentales» (N. del T.)

podemos responder a todas las demás cuestiones relativas a lo contingente y suministrar a la razón la más completa satisfacción en lo referente a la máxima unidad que persigue en su uso empírico, aunque no en lo referente a la suposición misma. Ello demuestra que es el interés especulativo de la razón, y no su conocimiento, lo que justifica el que ella parta de un punto tan alejado de su esfera para contemplar desde él sus objetos en un todo completo.

En una misma suposición tenemos aquí una diferencia de modo de pensamiento que es bastante sutil, pero de gran importancia en la filosofía trascendental. Puedo tener motivo suficiente para suponer algo de modo relativo (*suppositio relativa*) sin estar autorizado a suponerlo en términos absolutos (*suppositio absoluta*). Esta distinción corresponde a los casos en que sólo se trata de un principio regulador cuya necesidad conocemos en sí misma, pero no el origen de esta necesidad. Si suponemos un fundamento supremo, es sólo con la intención de pensar más determinadamente la universalidad del principio, como ocurre, por ejemplo, cuando concebimos como existente un ser que corresponde a una mera idea trascendental. En efecto, en este caso, nunca puedo suponer la existencia de esa cosa en sí misma, ya que ninguno de los conceptos que {A 677 B 705} me permiten pensar un objeto como determinado son suficientes para ello, aparte de que la idea misma excluye las condiciones de la validez objetiva de mis conceptos. Los conceptos de realidad, sustancia, causalidad, incluso los de necesidad en la existencia, no poseen, fuera del uso por el que hacen posible el conocimiento empírico de una cosa, significado alguno que determine un objeto. Tales conceptos son, pues, aplicables para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo de los sentidos, pero no para explicar la posibilidad del *universo mismo*, ya que este fundamento de explicación tendría que hallarse fuera del mundo y no podría, por tanto, ser un objeto de experiencia posible. Aunque no podemos suponer en sí mismo semejante ser inconcebible, objeto de una simple idea, sí podemos suponerlo en relación con el mundo sensible, ya que si el mayor uso empírico posible de mi razón se basa en una idea (de la unidad sistemáticamente completa, a la que en seguida me referiré de forma más específica) que, si bien nunca es, en sí misma, adecuadamente representable en la experiencia, es indispensablemente necesaria para aproximar la unidad empírica al máximo grado posible, entonces no

sólo estamos autorizados, sino obligados, a realizar esa idea, es decir, a ponerle un objeto real, pero sólo como algo en general que desconocemos en sí mismo, algo a lo que atribuimos —sólo en cuanto fundamento de aquella unidad sistemáti-
A 678 B 706 ca— propiedades análogas a los conceptos del entendimiento en su uso empírico. En analogía con las realidades mundanas, con las sustancias, con la causalidad y con la necesidad, me representaré, pues, un ser que posea todo esto en su máximo grado de perfección; como esta idea no tiene otra base que mi razón, puedo concebir ese ser como una *razón independiente* que sea, a través de las ideas de la máxima armonía y unidad, causa del universo; de esta suerte, dejo a un lado todas las condiciones que limitan la idea, con el único objetivo de hacer posible, con el apoyo de ese fundamento primario, la unidad sistemática de la diversidad del universo y, por medio de esta unidad, el uso empírico más amplio posible de la razón. Por ello considero todas las relaciones *como si* fuesen disposiciones de una razón suprema de la que la nuestra no es sino una débil copia. Concibo, pues, este ser supremo por medio de simples conceptos que en realidad sólo poseen aplicación en el mundo sensible. Pero, al no destinar esa suposición trascendental a otro uso que el relativo, es decir, a que suministre el sustrato de la mayor unidad posible de la experiencia, puedo muy bien concebir, mediante propiedades exclusivamente pertenecientes al mundo sensible, un ser distinto de este mismo mundo. En efecto, no pretendo —ni estoy autorizado a hacerlo— conocer el objeto de mi idea en lo que se refiere
A 679 B 707 a qué pueda ser en sí mismo, pues carezco de conceptos para ello. Incluso los conceptos de realidad, sustancia, causalidad; más todavía, incluso el de necesidad en la existencia, pierden todo significado y constituyen vacías designaciones de conceptos carentes de todo contenido cuando osamos servirnos de ellos para salir del campo de los sentidos. Simplemente concibo la relación que un ser, en sí mismo completamente desconocido para mí, guarda con la mayor unidad sistemática del universo, sin otro objetivo que el de convertirlo en esquema del principio regulador del uso empírico más amplio posible de la razón.

Si dirigimos la vista hacia el objeto trascendental de nuestra idea, advertimos que no podemos presuponer su realidad *en sí misma* de acuerdo con los conceptos de realidad, sustancia, causalidad, etc., ya que estos conceptos no son aplica-

bles a algo completamente distinto del mundo sensible. Consiguientemente, cuando la razón supone un ser supremo como causa última, tal suposición es simplemente relativa; está destinada a la unidad sistemática del mundo sensible y constituye un mero algo en la idea, un algo del que no tenemos concepto por lo que se refiere a qué sea *en sí*. Esto explica por qué, por una parte, nos hace falta la idea de un primer ser *necesario* en relación con lo dado a los sentidos como existente, mientras que, por otra, nunca podemos tener el menor concepto de ese ser ni de su absoluta *necesidad*.

Ahora podemos ya presentar claramente el resultado de toda la dialéctica trascendental, así como determinar con {A 680 B 708} precisión el objetivo final de las ideas de la razón pura, que, si se vuelven dialécticas, sólo se debe a malentendidos y a falta de cautela. La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma, ni puede tener otra ocupación, ya que lo que se le da no son los objetos para ser unificados en el concepto empírico, sino los conocimientos del entendimiento para ser unificados en el concepto de razón, es decir, para ser interrelacionados mediante un principio. La unidad de la razón es la unidad del sistema, y esta unidad sistemática sirve a la razón, no objetivamente, como un principio que la haga llegar más allá de los objetos, sino subjetivamente, como una máxima que extienda su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de esos objetos. Sin embargo, la coherencia sistemática que la razón puede proporcionar al uso empírico del entendimiento no sólo asegura su ampliación, sino incluso su corrección. El principio de esta unidad sistemática es también objetivo, pero de modo indeterminado (*principium vagum*), no como principio constitutivo destinado a determinar cuál es el objeto directo de algo, sino como principio meramente regulador y como máxima destinados a fomentar y reforzar hasta lo infinito (indeterminado) el uso empírico de la razón, abriendo nuevos caminos desconocidos para el entendimiento, pero sin jamás oponerse con ello a las leyes de dicho uso empírico.

La razón es incapaz de concebir tal unidad de otro {A 681 B 709} modo que dando un objeto a su idea, pero un objeto que ninguna experiencia puede darnos. En efecto, ésta no nos ofrece nunca un ejemplo de perfecta unidad sistemática. Un ente de razón (*ens rationis raciocinatae*) de este tipo es una mera idea y, consiguientemente, no es admitido en términos ab-

solutos y *en sí* como algo real, sino sólo como fundamento en sentido problemático (ya que ningún concepto del entendimiento nos permite llegar a él), con el fin de considerar todas las conexiones de las cosas del mundo sensible *como si* se basaran en ese ente de razón. Pero sólo se adopta la hipótesis con objeto de fundar en dicho ente aquella unidad sistemática que puede ser indispensable a la razón y favorecer en todo caso el conocimiento empírico del entendimiento sin poder, en cambio, obstaculizar tal conocimiento.

Tan pronto como consideramos esa idea como afirmación o simplemente como suposición de una cosa a la que se pretenda asignar el fundamento de la estructura sistemática del mundo, desconocemos el significado que esa idea tiene. Qué naturaleza posea en sí el fundamento que se sustrae a nuestros conceptos es algo que queda sin decidir. Lo único que se hace es afirmar una idea como punto de vista desde el cual, y sólo desde el cual, es posible ampliar esa unidad
A 682 B 710 tan esencial a la razón y tan provechosa al entendimiento. En una palabra: esa cosa trascendental no es más que el esquema del principio regulador mediante el cual la razón, en lo que de ella depende, extiende la unidad sistemática más allá de toda experiencia.

El primer objeto de semejante idea soy yo mismo, considerado como simple naturaleza pensante (alma). Si quiero averiguar cuáles son las propiedades con que existe en sí un ser pensante, tengo que interrogar a la experiencia; ni siquiera puedo aplicar a este objeto ninguna de las categorías si no se me da su esquema en la intuición sensible. Pero así jamás obtengo la unidad sistemática de todos los fenómenos del sentido interno. Por ello la razón, en vez de tomar el concepto empírico (de lo que el alma es realmente), que es incapaz de llevarnos lejos, toma el de la unidad empírica de todo el pensar y, concibiendo esta unidad como incondicionada y originaria, la convierte en el concepto de razón (idea) de una sustancia simple que es inmutable en sí misma (personalmente idéntica) y que se halla asociada a otras cosas reales fuera de ella; en una palabra, la convierte en la idea de una inteligencia simple e independiente. Al proceder así, la razón sólo tiene en cuenta principios de la unidad sistemática para explicar los fenómenos del alma, es decir, tiende a considerar todas las determinaciones como propias de un único sujeto, todas las facultades, dentro de lo posible, como derivadas

de una sola facultad básica, todo cambio como perteneciente a los estados de un mismo ser permanente; tiende a representar A 683 todos los *fenómenos* en el espacio como enteramente distintos B 711 de los actos del *pensar*. La simplicidad de sustancia, así como otras propiedades del alma, sólo pretendían ser el esquema de ese principio regulador; no son adoptadas como constituyendo el verdadero fundamento de las propiedades del alma, ya que éstas pueden también estar basadas en fundamentos completamente distintos, desconocidos para nosotros. Tampoco podríamos en realidad conocer el alma en sí misma mediante estos predicados supuestos, por más que quisiéramos aplicárselos, ya que constituyen una simple idea no susceptible de representación concreta. De esta idea psicológica no pueden derivar más que ventajas si nos guardamos de darle un valor superior al de una simple idea, es decir, si sólo la aplicamos en el uso sistemático de la razón con respecto a los fenómenos del alma. En efecto, si lo hacemos así, no se introducen leyes empíricas de fenómenos corporales, que son de índole completamente distinta, en la explicación de lo que sólo pertenece al *sentido interno;* entonces no se admiten hipótesis fútiles como las de la generación, extinción y palingénesis de las almas, etc. Así, pues, el análisis de este objeto del sentido interno se efectúa con toda pureza, sin introducir propiedades heterogéneas. Además, la investigación de la razón tiende a reducir los fundamentos explicativos en este sujeto, dentro de lo posible, a un único principio. El mejor modo de conseguir todo A 684 esto, más todavía, el único modo de conseguirlo, es considerar B 712 dicho esquema como si fuese un ser real. La idea psicológica no puede significar otra cosa que el esquema de un concepto regulador, pues si preguntara simplemente si el alma es en sí de naturaleza espiritual, la pregunta carecería de sentido. En efecto, semejante concepto no sólo suprime la naturaleza corpórea, sino toda naturaleza, es decir, todos los predicados de cualquier experiencia posible y, consiguientemente, todas las condiciones que permiten concebir un objeto correspondiente a ese mismo concepto, lo cual constituye la única razón de que digamos que tiene sentido.

La segunda idea reguladora de la razón meramente especulativa es el concepto del mundo en general. En efecto, la naturaleza es en realidad el único objeto dado con respecto al cual la razón necesita principios reguladores. Esta naturaleza es doble: pensante y corpórea. Para concebir esta última, en

lo que a su posibilidad intrínseca se refiere, es decir, para determinar la aplicación de las categorías a la naturaleza corpórea, no necesitamos ninguna idea, esto es, ninguna representación que rebase la experiencia. Tal representación es imposible en relación con la naturaleza corpórea, ya que en ésta sólo nos guía la intuición sensible, a diferencia de lo que ocurre con el concepto básico de la psicología (el yo); éste contiene *a priori* cierta forma del pensar, a saber, la unidad de éste
A 685 B 713 último. Por consiguiente, no nos queda para la razón pura sino la naturaleza en general y la completud de sus condiciones de acuerdo con algún principio. La absoluta totalidad de las series de estas condiciones, en la derivación de sus miembros, es una idea que, si bien nunca puede realizarse por completo en el uso empírico de la razón, nos sirve de regla acerca de cómo proceder en este caso, es decir, nos prescribe que, al explicar los fenómenos dados (sea en el descenso, sea en el ascenso), consideremos la serie *como si* fuese infinita en sí misma, esto es, *in indefinitum*. Cuando se toma la razón misma como causa determinante (en la libertad), es decir, en el caso de los principios prácticos, nos prescribe, en cambio, que procedamos como si no nos halláramos ante un objeto de los sentidos, sino ante un objeto del entendimiento puro, caso en el cual las condiciones ya no pueden ponerse en la serie de los fenómenos, sino fuera de la misma, y podemos considerar la serie de los estados *como si* (en virtud de una causa inteligible) se iniciara en términos absolutos. Todo ello demuestra que las ideas cosmológicas no son más que principios reguladores y que están muy lejos de establecer constitutivamente, por así decirlo, la totalidad real de dichas series. Los demás puntos sobre esta cuestión los encontrará el lector en el análisis de la antinomia de la razón pura.

La tercera idea de la razón pura, idea que contiene la simple suposición de un ser en cuanto causa única y omnisuficiente de todas las series cosmológicas, es el concepto racional
A 686 B 714 de *Dios*. No tenemos fundamento alguno para admitir en términos absolutos el objeto de esta idea (*para suponerlo en sí*). En efecto, ¿qué puede inducirnos, o incluso darnos derecho, a creer o afirmar en sí mismo un ser de perfección suprema y absolutamente necesario por su naturaleza, sin contar más que con el concepto del mismo? Sólo en relación con el mundo puede ser necesaria esta suposición. Entonces se ve claramente que la idea de ese ser, al igual que todas las ideas

especulativas, únicamente quiere decir que la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de una unidad sistemática y, por tanto, *como si* todas ellas procedieran de un único ser omnicomprensivo, considerado como causa suprema y omnisuficiente. De ello se desprende con claridad que la razón no puede perseguir aquí otra cosa que su propia regla formal en la ampliación de su uso empírico, pero nunca una ampliación *más allá de todos los límites del uso empírico.* En esa idea no se esconde, pues, ningún principio constitutivo al ser aplicada a la experiencia posible.

Esta unidad formal suprema, que sólo se apoya en conceptos de razón, es la unidad de las cosas *conforme a fines.* El interés *especulativo* de la razón nos hace considerar toda ordenación en el mundo como si dimanara del propósito de una razón suprema. Semejante principio abre a la razón, aplicada al campo empírico, perspectivas completamente nuevas en {A 687 B 715}
orden a enlazar las cosas del mundo según leyes teleológicas y en orden a lograr así la máxima unidad de las mismas. Así, pues, la suposición de una inteligencia suprema en cuanto única causa del universo, aunque sólo en la idea, claro está, siempre puede ser útil a la razón, nunca perjudicarla. En efecto, si no suponemos respecto de la forma de la tierra (que es redonda, pero algo aplastada)[k], respecto de las montañas, los mares, etc., más que sabios designios de un creador, podemos realizar multitud de descubrimientos. Y si nos quedamos en esta suposición en cuanto principio *regulador,* ni siquiera el error puede perjudicarnos, ya que las consecuencias no pueden en ningún caso ir más allá de encontrarnos con un mero nexo mecánico o físico (*nexus effectivus*) donde nosotros {A 688 B 716}
esperábamos hallar un nexo teleológico (*nexus finalis*). En este caso habremos perdido una unidad, pero no destruido la de la razón en su uso empírico. Ni siquiera este contratiempo puede afectar en absoluto a la ley misma en su aspecto general

[k] La ventaja que ofrece la forma esférica de la tierra es sobradamente conocida. Pocos saben, en cambio, que su achatamiento, propio de un esferoide, es lo que impide que las elevaciones de la tierra firme o incluso de montañas pequeñas, tal vez producidas por terremotos, desplacen continuamente y de forma apreciable en poco tiempo el eje de la tierra. Es lo que ocurriría si la hinchazón de la tierra en el ecuador no constituyera una montaña tan grande, que el empuje de cualquier otra fuese incapaz de moverla de su sitio de forma apreciable respecto del eje. Y, sin embargo, esta sabia disposición se explica sin dificultad partiendo del equilibrio de la primitiva masa líquida que formaba la tierra (Nota de Kant)

y teleológico. En efecto, aunque podamos convencer a un anatomista de que ha cometido un error al referir algún miembro de un cuerpo animal a un fin que, según puede probarse claramente, no se sigue de ahí, es completamente imposible encontrar una disposición natural, sea la que sea, que *demuestre* una absoluta ausencia de fines. De ahí que también la fisiología (de los médicos) se sirva, para ampliar su reducido conocimiento empírico de los fines de la estructura de un cuerpo orgánico, de una ley que es producto exclusivo de la razón pura, hasta el punto de que en ella se supone sin vacilar y, además, con la aprobación de los entendidos, que todo cuanto hay en el animal posee su utilidad y su propósito. Cuando se toma esta suposición como constitutiva, se va mucho más lejos de lo que las observaciones hasta ahora realizadas nos permiten afirmar. De ello se desprende, pues, que no es más que un principio regulador de la razón, destinado a llegar a la máxima unidad sistemática mediante la idea de la causalidad final de la última causa, *como si* ésta fuese, en cuanto inteligencia suprema, la causa de todo conforme al más sabio propósito.

A 689 B 717 Si, en cambio, prescindimos de esta restricción de la idea al uso meramente regulador, la razón se extravía de múltiples formas por abandonar la vía empírica, que es la que tiene que señalar los hitos de su marcha, y por aventurarse, más allá de esa vía, hacia lo incomprensible e inescrutable, desde cuya altura no puede menos de ser víctima del vértigo, ya que al verse desde tal perspectiva, se encuentra completamente desligada de todo uso acorde con la experiencia.

El primer error que se comete al emplear la idea de un ser supremo en sentido no meramente regulador, sino constitutivo (sentido que se opone a la naturaleza de la idea), es el de la razón perezosa (*ignava ratio*)[k]. Podemos dar este nombre a todo principio que nos haga considerar la investigación de la naturaleza como absolutamente terminada en un
A 690 B 718 punto, sea el que sea, con lo cual la razón se retira como si hubiese concluido su tarea. De ahí que el empleo de la misma idea psicológica como principio constitutivo para expli-

[k] Este es el nombre que los antiguo daban al siguiente sofisma: «Si tu destino es que te cures de esa enfermedad, así sucederá, tanto si acudes al médico como si no». Cicerón afirma que el nombre de esta forma de argumentar procede de que, en el caso de seguirla, la razón queda privada de todo uso en la vida. A esto se debe el que haya calificado con el mismo nombre el argumento sofístico de la razón pura (Nota de Kant)

car los fenómenos del alma y, consiguientemente, para ampliar nuestro conocimiento de este sujeto incluso más allá de toda experiencia (su estado después de la muerte), facilita enormemente el quehacer de la razón, pero viciando y destruyendo, a la vez, todo uso natural que de ella hagamos bajo la guía de la experiencia. Y así, el espiritualista dogmático explica la unidad de la persona, que permanece invariable a través de todos sus cambios de estado, partiendo de la unidad de la sustancia pensante, unidad que cree percibir inmediatamente en el yo; el interés que tomamos por lo que sucederá después de la muerte lo explica partiendo de la conciencia de la naturaleza inmaterial del sujeto pensante, etc. Al mismo tiempo, elude toda investigación natural que parta de fundamentos explicativos de tipo físico para analizar la causa de estos fenómenos internos, ya que, por una especie de decisión soberana de una razón trascendente, pasa por alto las fuentes cognoscitivas inmanentes de la experiencia, con lo cual el dogmático obra en favor de su propia comodidad, pero en detrimento de todo conocimiento. Esta desfavorable consecuencia es todavía más palpable en el dogmatismo de nuestra idea de una inteligencia suprema y en el sistema de la naturaleza (fisicoteología) A 691 B 719
erróneamente basado en ella. En efecto, todos los fines que se manifiestan en la naturaleza, y que suelen ser inventos nuestros, sirven en este caso para facilitarnos considerablemente la investigación de las causas, es decir, para que, en vez de buscar éstas en las leyes universales del mecanismo de la materia, apelemos directamente a los designios inescrutables de la suprema sabiduría y para que consideremos concluidos los esfuerzos de la razón cuando nos ahorramos el hacer uso de ella, a pesar de que este uso no encuentra un hilo conductor sino allí donde nos lo suministran el orden de la naturaleza y la serie de los cambios según leyes internas y universales. Si no nos limitamos a considerar desde la perspectiva de los fines sólo algunos aspectos, como, por ejemplo, la distribución de la tierra firme, su estructura, la índole y la situación de las montañas, o sólo la organización de los reinos vegetal y animal, sino que convertimos la unidad sistemática de la naturaleza en una unidad *completamente universal* en relación con la idea de una inteligencia suprema, entonces puede evitarse el error. En efecto, en este caso nos apoyamos en una finalidad conforme a leyes universales de la naturaleza, de las que no se ha exceptuado ninguna disposición especial; simplemen-

te se ha destacado por su mayor o menor cognoscibilidad. Tenemos así un principio regulador de la conexión teleológica, la cual no puede ser determinada de antemano. Lo único que podemos hacer es seguir la conexión físico-mecánica según A 692 leyes universales esperando encontrar la conexión teleológica. B 720 Sólo así puede servirnos el principio de la unidad teleológica [1] para ampliar el uso de la razón con respecto a la experiencia sin perjudicar este uso en ningún caso.

El segundo error procedente de una mala interpretación del mencionado principio de la unidad sistemática es el de la razón equivocada *(perversa ratio,* ὕστερον πρότερον *rationis).* La idea de la unidad sistemática sólo debiera servir, en cuanto principio regulador, para buscar esa unidad en la conexión de las cosas según leyes universales de la naturaleza y para creer que, cuando encontramos algo de esa misma unidad por vía empírica, nos aproximamos a la completud de su aplicación, aunque, evidentemente, nunca vayamos a alcanzarla. En lugar de ello, se invierte el procedimiento y se comienza poniendo por fundamento la realidad, hipostasiada, del principio de la unidad teleológica; dado que es inescrutable en sí mismo, el concepto de esa inteligencia suprema es determinado antropomórficamente; después se imponen fines a la naturaleza de forma violenta y dictatorial, en vez de buscarlos mediante la investigación física de esta misma naturaleza, como sería razonable. De esta forma, no sólo la teleología, que debiera servir únicamente para completar la unidad de la naturaleza A 693 según leyes universales, se dirige ahora a la supresión de B 721 tal unidad, sino que, además, la razón se desvía de su propio fin, el de demostrar dicha causa inteligente suprema, de acuerdo con esas leyes [2], partiendo de la naturaleza. En efecto, si no podemos presuponer la suprema finalidad de la naturaleza *a priori,* es decir, como formando parte de la esencia de ésta, ¿cómo vamos a sentir necesidad de buscarla y de aproximarnos, desde su escala gradual, a la suprema perfección de un creador considerado como perfección absolutamente necesaria y, consiguientemente, cognoscible *a priori*? El principio regulador exige que supongamos la unidad sistemática, en cuanto *unidad de la naturaleza* (que no sólo es supuesta empíricamente, sino *a priori,* aunque todavía de forma indeterminada) como absolu-

[1] *zweckmäßigen Einheit*

[2] Leyendo, con Wille, *diesen,* en lugar de *diesem* (N. del T.)

ta, es decir, como dimanando de la esencia de las cosas. Pero si comienzo por basarme en un ordenador supremo, lo que hago es suprimir la unidad de la naturaleza, ya que entonces es enteramente ajena y accidental a la naturaleza de las cosas, no pudiendo tampoco ser conocida a partir de las leyes universales que rigen esas mismas cosas. A ello se debe el círculo vicioso de la demostración, ya que se presupone precisamente aquello que había que probar.

Tomar por constitutivo el principio regulador de la unidad sistemática de la naturaleza y presuponer hipostáticamente, como causa, lo que sólo en la idea se pone como fundamento de la armonía en el empleo de la razón, no es
otra cosa que confundir esta misma razón. La investigación A 694
de la naturaleza sigue su camino sin apartarse de la cadena B 722
de las causas naturales y procediendo según sus leyes universales. Trata ciertamente de llegar a la idea de un creador, pero no para derivar de él la finalidad que busca en todas partes, sino para conocer la existencia de ese creador partiendo de la finalidad buscada en la esencia de las cosas de la naturaleza y también, en la medida de lo posible, en la esencia de todas las cosas en general, es decir, para conocer la existencia de dicho creador como absolutamente necesaria. Consígase o no esto último, la idea sigue siendo correcta, así como su uso, siempre que se ciña a las condiciones de un principio meramente regulador.

La unidad teleológica completa es la perfección (en sentido absoluto). Si no la encontramos en la esencia de las cosas que constituyen el objeto global de la experiencia, es decir, de todo nuestro conocimiento objetivamente válido, ni, consiguientemente, en las leyes universales y necesarias de la naturaleza ¿cómo vamos a inferir de ella la idea de la perfección suprema y absolutamente necesaria de un primer ser que sea la fuente de toda causalidad? La mayor unidad sistemática y, por tanto, también la unidad teleológica, es la escuela, e incluso el fundamento, de la posibilidad del más
amplio uso de la razón. La idea de tal unidad va, pues, ligada A 695
de modo inseparable a la esencia de nuestra razón. Por consi- B 723
guiente, esa idea es para nosotros legislativa, y por ello es muy natural suponer una razón legisladora (*intellectus archetypus*) en correspondencia con ella, una razón de la que hay que derivar toda unidad sistemática de la naturaleza, considerando esta unidad como el objeto de la razón.

Al tratar de la antinomia de la razón pura dijimos que todas las cuestiones planteadas por ésta tienen que ser solubles y que el pretexto basado en la limitación de nuestro conocimiento —pretexto tan inevitable como razonable en muchas cuestiones relativas a la naturaleza— no es admisible en este caso, ya que las cuestiones aquí presentadas no se refieren a la naturaleza de las cosas, sino que son únicamente las planteadas por la razón acerca de su propia constitución interna. Ahora podemos confirmar esta aserción, a primera vista atrevida, en relación con las dos cuestiones en las que la razón deposita su mayor interés, y completar así nuestro análisis de la dialéctica de la razón pura.

Si alguien (con la vista puesta en una teología trascen-
A 696 B 724 dental)[k] pregunta, *en primer lugar,* si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión de este mismo mundo, la respuesta es la siguiente: *sin duda.* En efecto, el mundo es una suma de fenómenos. Estos tienen que poseer, pues, algún fundamento trascendental, es decir, algún fundamento que sólo es pensable por el entendimiento puro. Si, *en segundo lugar,* la pregunta es si ese ser es sustancia, de la mayor realidad, necesario, etc., respondo: *esta pregunta no tiene significado alguno,* ya que las categorías mediante las cuales trato de hacerme un concepto de semejante objeto no poseen otro uso que el empírico, careciendo de sentido cuando no son aplicadas a objetos de la experiencia posible, es decir, al mundo sensible. Fuera de este campo, no hacen más que designar conceptos que, si bien son admisibles, no nos permiten entender nada. Si, *en tercer lugar,* se pregunta, finalmente: ¿no podemos al menos pensar ese ser distinto del mundo *por*
A 697 B 725 *analogía* con los objetos de la experiencia?, la respuesta es: *desde luego,* pero sólo como objeto en la idea, no en la realidad; es decir, sólo en la medida en que tal objeto representa un sustrato, desconocido para nosotros, de la unidad sistemática, orden y finalidad de la organización del mundo, aspectos que la razón se ve obligada a erigir en principio regulador de su investigación de la naturaleza. Más todavía, podemos perfec-

[k] Lo que antes dije sobre la idea psicológica y su finalidad propia en cuanto principio del uso meramente regulador de la razón me exime ahora de extenderme en detalles sobre la ilusión trascendental en virtud de la que se hipostasia la unidad sistemática de toda la diversidad del sentido interno. El procedimiento es aquí muy similar al seguido por la crítica con respecto al ideal teológico (Nota de Kant)

tamente, y sin vacilar, permitir en esa idea ciertos aspectos antropomórficos que refuercen dicho principio regulador. En efecto, no se trata más que de una idea que no se refiere directamente a un ser distinto del mundo, sino al principio regulador de su unidad sistemática, y sólo mediante un esquema de esta unidad, es decir, mediante una inteligencia suprema que sea la causa del mundo conforme a sabios designios. Con ello no se ha pretendido pensar qué sea en sí mismo ese fundamento originario [1] de la unidad del mundo, sino cómo debemos emplearlo, o mejor, cómo debemos emplear su idea, en relación con el uso sistemático de la razón con respecto a las cosas del mundo.

¿*Podemos,* pues —se seguirá preguntando—, suponer un creador del mundo que sea único, sabio y omnipotente? *Sin ninguna duda.* Y no sólo podemos, sino que *tenemos que* suponerlo. Ahora bien, ¿extendemos así nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ningún modo,* ya que nos hemos limitado a suponer un algo (un mero objeto A 698 B 726
trascendental) del que no poseemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo. Unicamente hemos concebido ese ser, desconocido para nosotros, en relación con el orden sistemático y teleológico de la estructura del mundo, orden que nos vemos obligados a presuponer al estudiar la naturaleza; lo hemos concebido sólo *por analogía* con una inteligencia (que es un concepto empírico), es decir, sólo en relación con los fines y la perfección que en él se basan y como dotado precisamente de aquellas propiedades que, de acuerdo con las condiciones de nuestra razón, pueden contener el fundamento de tal unidad sistemática. Así, pues, *en lo que al uso cosmológico de nuestra razón se refiere,* esta idea goza de pleno fundamento. Si pretendiéramos, en cambio, atribuirle absoluta validez objetiva, olvidaríamos que se trata simplemente de un ser en la idea, de un ser que pensamos; al partir de un fundamento no determinable por la observación del mundo, perderíamos la posibilidad de aplicar este principio de acuerdo con el uso empírico de la razón.

Pero ¿puedo —se preguntará una vez más— emplear de esta forma el concepto y la presuposición de un ser supremo en la consideración racional del mundo? Así es; si la razón

[1] Leyendo, de acuerdo con A, *Urgrund,* y no *Ungrund,* que figura en B. (N. del T.)

se ha basado en esta idea, ha sido precisamente con este fin. Pero ¿podemos entonces considerar como intenciones aquellas
A 699 B 727 disposiciones que parecen fines, derivándolas de la voluntad divina, aunque sea a través de disposiciones del mundo establecidas al efecto? También podemos hacerlo, pero de modo que posea la misma validez el decir que la divina sabiduría lo ha ordenado todo conforme a sus fines supremos o que la idea de sabiduría suprema sirve de regulador en la investigación de la naturaleza y de principio de su unidad sistemática y teleológica según leyes naturales universales, incluso allí donde no advertimos esa unidad; es decir, incluso en los casos en que no la percibimos tiene que dar exactamente lo mismo decir que Dios lo ha querido así en su sabiduría o que la naturaleza lo ha dispuesto así en su sabiduría. En efecto, fue precisamente la máxima unidad sistemática y teleológica que la razón impuso como principio regulador de toda investigación de la naturaleza la que le dio derecho a basarse en la idea de una inteligencia suprema como esquema del principio regulador. Cuanta más finalidad se descubra en el mundo, de acuerdo con tal principio, tanto más quedará confirmada la legitimidad de esa idea. Como dicho principio no perseguía otra cosa que buscar la unidad necesaria y mayor posible de la naturaleza, tendremos que agradecerla, en la medida en que la encontremos, a la idea de un ser supremo. Sin embargo, si no queremos incurrir en contradicción, no podemos pasar por alto las leyes universales de la naturaleza —ya que habíamos acudido a tal idea precisamente con la
A 700 B 728 vista puesta en ellas— y contemplar esa finalidad de la naturaleza como accidental e hiperfísica, en lo que a su origen se refiere. En efecto, no nos era lícito suponer, más allá de la naturaleza, un ser dotado de tales propiedades, sino sólo basarnos en la idea del mismo, con el fin de considerar los fenómenos[1] como sistemáticamente ligados entre sí, por analogía con la determinación causal.

Precisamente por ello estamos autorizados a concebir la causa del mundo en la idea, no sólo según un antropomorfismo sutil (sin el cual nada podría pensarse de ella[2]), es decir, como un ser dotado de entendimiento, de sensaciones de agrado y desagrado, así como del deseo y la voluntad correspondientes,

[1] Leyendo, con Hartenstein, *die*, en lugar de *der* (N. del T.)
[2] Leyendo, con Wille, *ihr*, en vez de *ihm*. (N. del T.)

etc., sino que estamos, además, autorizados a atribuirle una perfección infinita, una perfección que, consiguientemente, sobrepasa con mucho la que el conocimiento empírico nos ofrece. En efecto, la ley reguladora de la unidad sistemática tiende a que estudiemos la naturaleza *como si* en todas partes existiese, juntamente con la mayor variedad posible, una unidad sistemática y teleológica *in infinitum,* pues, por muy poco que sea lo que de esta perfección del mundo vislumbremos o alcancemos, el buscarla y el sospechar que existe en todas partes forma parte de las reglas impuestas por la razón; el plantear la investigación de la naturaleza a la luz de este principio {A 701 B 729} nunca será contraproducente, sino siempre ventajoso. Pero también es evidente que, al representarnos la idea de un creador supremo, idea que nos sirve de base, no nos fundamos en la existencia ni en el conocimiento de tal ser, sino simplemente en la idea del mismo y que, por tanto, nada derivamos en realidad de ese ser, sino de su idea; es decir, las derivaciones son derivaciones de la naturaleza de las cosas mundanas teniendo en cuenta esa idea. El lenguaje modesto y razonable de los filósofos de todos los tiempos parece deberse a cierta conciencia, no desarrollada, del correcto uso de este concepto de razón, ya que ellos emplean como sinónimos las expresiones «sabiduría y providencia de la naturaleza» y «sabiduría divina». Es más, cuando de la simple razón especulativa se trata, prefieren la primera expresión, debido a que ésta frena las pretensiones de afirmar más de lo que nos está permitido, a la vez que remite la razón a su campo propio, la naturaleza.

Así, pues, la razón pura, que parecía ofrecernos inicialmente nada menos que ampliar nuestros conocimientos más allá de todos los límites de la experiencia, no contiene otra cosa, cuando la entendemos correctamente, que principios reguladores. Es cierto que éstos imponen una unidad mayor de la que se halla al alcance del uso empírico del entendimiento. Pero, precisamente por situar tan lejos el objetivo al que ese mismo entendimiento tiene que aproximarse, dan lugar, {A 702 B 730} gracias a la unidad sistemática, a su máximo grado de coherencia interna. Por el contrario, si, en virtud de una ilusión que no por brillante es menos engañosa, se entienden erróneamente y se los toma por principios constitutivos de conocimientos trascendentes, ocasionan persuasión y saber imaginario, y, con ello, contradicciones y disputas inacabables.

Así, todo conocimiento humano se inicia con intuiciones, pasa de éstas a los conceptos y termina en las ideas. Si bien posee, en relación con los tres elementos, fuentes cognoscitivas *a priori* que, a primera vista, parecen eludir los límites de toda experiencia, una crítica completa nos lleva al convencimiento de que la razón, en su uso especulativo, nunca puede traspasar con estos elementos el campo de la experiencia posible y de que la verdadera finalidad[1] de esta superior facultad cognoscitiva consiste en servirse de todos los métodos y de todos los principios de éstos con el único objeto de penetrar hasta lo más recóndito de la naturaleza, de acuerdo con todos los principios de unidad posibles —el más importante de los cuales es el de la unidad de fines—, pero sin rebasar nunca los límites de esa misma naturaleza, fuera de la cual no hay *para nosotros* más que espacio vacío. La investigación crítica realizada en la analítica trascendental nos ha convencido ya suficientemente de que las proposiciones A 703 B 731 susceptibles de ampliar nuestro conocimiento más allá de la experiencia real jamás pueden conducirnos más allá de una experiencia posible. Si no desconfiáramos incluso de las doctrinas más claras, abstractas y universales, si no hubiese atrayentes perspectivas que nos incitaran a rechazar la fuerza de esas doctrinas, sin duda podríamos habernos ahorrado el fatigoso interrogatorio de todos los testigos dialécticos llamados por una razón trascendente en apoyo de sus pretensiones. En efecto, sabíamos de antemano y con plena seguridad que, si bien podían ser sinceras todas esas pretensiones, tenían que resultar absolutamente vanas por referirse a conocimientos que ningún hombre puede alcanzar. Teniendo en cuenta que no hay modo de acabar una discusión si no se descubre la verdadera causa de una ilusión que es capaz de engañar al más juicioso; teniendo en cuenta, además, que la descomposición de todo nuestro conocimiento trascendente en sus elementos (en cuanto estudio de nuestra naturaleza interior) posee un valor nada insignificante por sí mismo, a la vez que constituye incluso una obligación para el filósofo; teniendo en cuenta todo esto, era necesario indagar minuciosamente todas estas vanas elaboraciones de la razón especulativa hasta sus fuentes primeras. Y dado que en este caso la ilusión dialéctica no sólo es engañosa en lo

[1] *Bestimmung*

que se refiere al juicio, sino que es, además, tentadora y natural —como lo será siempre— incluso en lo que toca al interés puesto en este juicio, me ha parecido aconsejable redactar detalladamente las actas de este proceso, por así decirlo, y archivarlas en la razón humana con el fin de prevenir errores de esta clase en el futuro. A 704 B 732

II. DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL METODO

A 705
B 733

Si considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura especulativa como un edificio del que tenemos al menos la idea en nosotros mismos, puedo decir que en la doctrina trascendental de los elementos hemos efectuado un cálculo aproximado de los materiales de construcción, determinando la clase, altura y solidez del edificio para el que son suficientes. Naturalmente, el resultado ha sido que, si bien pensábamos en una torre que debía llegar al cielo, los materiales de que disponíamos sólo han alcanzado para una casa lo suficientemente espaciosa en relación con nuestros asuntos en el plano empírico y suficientemente alta para abarcarlos con la vista. Se ha visto que esa audaz empresa tenía que fracasar por falta de materiales, por no mencionar la confusión lingüística que inevitablemente tenía que dividir a los obreros en torno al proyecto, dispersándolos por todo el mundo de forma que cada uno edificara a su aire, de acuerdo con su propio proyecto. Ahora, en cambio, no se trata tanto de los materiales como del plan. Estamos ya advertidos en el sentido de no llevarlo a cabo siguiendo un proyecto arbitrario y ciego, susceptible acaso de rebasar toda nuestra capacidad. Pero, por otro lado, no podemos dejar de construir una casa sólida. Se trata, pues, de proyectar un edificio que corresponda a los materiales de que disponemos y que sea, a la vez, conforme a nuestras necesidades. {A 707 B 735}

En consecuencia, entiendo por doctrina trascendental del método la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura. En este sentido, trataremos de una *disciplina*, un *canon*, una *arquitectónica* y, finalmente, de una *historia* de la razón pura. Ofreceremos igualmente, desde un punto de vista trascendental, aquello que en las escuelas y en relación con el uso del entendimiento en general se trata de conseguir con la llamada *lógica práctica*, aunque de forma inaceptable. En efecto, la lógica general no se ciñe {A 708 B 736}

ni a una clase especial de conocimientos (no se circunscribe, por ejemplo, al conocimiento puro) ni a ciertos objetos; no puede hacer, pues, otra cosa, a no ser que acuda a los conocimientos de otras ciencias, que ofrecer los títulos de *métodos posibles*, así como las expresiones técnicas que se emplean en todas las ciencias con fines sistemáticos y que permiten al aprendiz un primer contacto con nombres cuya significación y cuyo uso no conocerá hasta más tarde.

DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL METODO

Capítulo I

LA DISCIPLINA DE LA RAZON PURA

Los juicios que no sólo son negativos por su forma lógica, sino por su contenido, no merecen ninguna atención especial debido al afán de saber propio de los hombres. Se los considera enemigos celosos del impulso que nos hace aspirar permantentemente al crecimiento de nuestro conocimiento, A 709 B 737 y hace falta casi una apología para tolerarlos y, más aún, para concederles favor y estima.

Desde el punto de vista lógico, cualesquiera proposiciones pueden expresarse de forma negativa, pero desde el punto de vista del contenido, en lo que se refiere a saber si nuestro conocimiento en general es ampliado o restringido por un juicio, la función propia de los juicios negativos no consiste más que en *impedir el error*. Por consiguiente, las proposiciones negativas que pretendan impedir un conocimiento erróneo donde éste es imposible son verdaderas, pero vacías, es decir, absolutamente inadecuadas a su objetivo y, por ello mismo, ridículas las más de las veces, como la de aquel orador que decía que Alejandro no habría podido conquistar país alguno sin ejército.

Pero vayamos a casos donde los límites de nuestro conocimiento posible son muy estrechos, la tentación de formular juicios, grande, la ilusión que se ofrece, muy engañosa, y los perjuicios derivados del error, considerables. En estos casos, aunque el elemento *negativo* de la instrucción sirve solamente para preservarnos de los errores, cobra una importancia superior a muchas informaciones positivas capaces de ampliar

nuestro conocimiento. La fuerza[1] con que se reprime y, finalmente, se elimina la constante inclinación a apartarse de ciertas reglas se llama *disciplina*. Es distinta de la *cultura*[2], la cual tiende únicamente a desarrollar una *aptitud* sin suprimir otra ya existente. La disciplina representará, pues, una contribución negativa[k] a la formación de un talento que tiende por sí A 710 B 738
mismo[3] a manifestarse, mientras que la cultura y la doctrina ofrecerán una contribución positiva a este mismo respecto.

Cualquiera concederá sin dificultad que el temperamento, al igual que las dotes naturales que tienden a permitirse un movimiento libre e ilimitado (como ocurre con la imaginación y el ingenio) requieren disciplina en cierto sentido. Pero que la necesite la misma razón, que es la que tiene que imponer su disciplina a las demás tendencias, puede parecer extraño. De hecho, si hasta ahora se ha librado de semejante humillación ha sido precisamente porque la solemnidad y grave respetabilidad con que se presenta no podían despertar en nadie la sospecha de un juego frívolo en el que hace pasar fantasías por conceptos y palabras por cosas.

No hace falta una crítica de la razón pura en su uso empírico, puesto que sus principios se hallan sometidos a A 711 B 739
una ininterrumpida prueba en la piedra de toque de la experiencia. Tampoco es necesario en las matemáticas, ya que sus conceptos tienen que ser inmediatamente presentados de modo concreto en la intuición pura, con lo cual se pone en seguida de manifiesto todo lo infundado y arbitrario. Pero donde no hay intuición, ni empírica ni pura, que retenga a la razón sobre un carril visible, es decir, en su uso trascendental, en virtud de meros conceptos, necesita hasta tal punto una disciplina que refrene su tendencia a extenderse más allá de los angostos límites de la experiencia posible y que la aparte de las extravagancias y del error, que toda la filosofía de la razón

[1] *Zwang*

[2] *Kultur*

[k] Sé muy bien que en el lenguaje académico suele emplearse el término «disciplina» como sinónimo de «instrucción». Pero hay tantos casos en los que el primero, entendido como *obediencia*[4] se distingue cuidadosamente del segundo, entendido en el sentido de *enseñanza*, al tiempo que la misma naturaleza de las cosas exige que únicamente reservemos para esta distinción las expresiones adecuadas a ella, que desearía que nunca se permitiera emplear la primera palabra más que en sentido negativo (Nota de Kant).

[3] Leyendo, con Erdmann, *von*, en lugar de *vor* (N. del T.)

[4] *Zucht*.

pura no intenta otra cosa que prestar este servicio negativo. Las desviaciones aisladas se pueden corregir con la *censura* y sus causas, con la crítica. Pero cuando existe todo un sistema de engaños e ilusiones bien trabados entre sí y aunados por principios comunes, como ocurre con la razón pura, parece necesaria una legislación propia, negativa, que construya, bajo el título de *disciplina*, una especie de sistema de previsión y autoexamen que parta de la naturaleza de la razón y de los objetos de su uso puro, un sistema ante el cual ninguna ilusión errónea y sofística pueda subsistir, sino que tenga que descubrirse inmediatamente, sean cuales sean los argumentos con que se encubra.

A 712 B 740 Conviene, sin embargo, observar que en esta segunda parte de la Crítica trascendental no dirijo la disciplina de la razón pura al contenido de su conocimiento, sino sólo al método de éste último. El contenido ha sido ya estudiado en la doctrina de los elementos. Pero el uso de la razón tiene tanto parecido, sea cual sea el objeto al que se aplique, a la vez que se distingue —en la medida en que ha de ser trascendental— tan esencialmente de cualquier otro, que es imposible evitar, sin la doctrina negativa que nos pone sobre aviso en una disciplina orientada a este fin, los errores que necesariamente surgirán como resultado de seguir métodos que pueden ser adecuados a la razón en otras esferas, pero no en ésta.

Capítulo I

Sección primera

La disciplina de la razón pura en su uso dogmático

Las matemáticas ofrecen el más brillante ejemplo de una razón que consigue ampliarse por sí misma, sin ayuda de la experiencia. Los ejemplos son contagiosos, en especial de cara a una facultad que de modo natural se precia de poseer en un caso la suerte que ha tenido en otros. En su
A 713 B 741 uso trascendental, la razón espera, pues, conseguir extenderse con la misma solidez con que lo ha hecho en las matemáticas, especialmente si usa en el primer caso el método que tan palpables ventajas ha demostrado en el segundo. Por ello

nos interesa mucho saber si el método para obtener la certeza apodíctica, el método *matemático*, es idéntico al que persigue la misma certeza en filosofía y que debiera llamarse *dogmático* en este caso.

El conocimiento *filosófico* es un *conocimiento racional derivado de conceptos*; el conocimiento matemático es un *conocimiento obtenido por construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde. Para construir un concepto hace falta, pues, una intuición *no empírica* que, consiguientemente, es, en cuanto intuición, un objeto *singular*, a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto (representación universal), tiene que expresar en su representación una validez universal en relación con todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto. Construyo, por ejemplo, un triángulo representando, sea el objeto correspondiente a este concepto por medio de la simple imaginación, en la intuición pura, sea, de acuerdo con ésta, sobre el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos completamente *a priori*, sin tomar el modelo de una experiencia. A pesar de que la figura singular trazada es empírica, sirve para expresar el concepto, no obstante la universalidad de éste. La razón está en que esa intuición apunta siempre al simple acto de construir el concepto, en el cual hay muchas determinaciones (por ejemplo, la magnitud de los lados y de los ángulos) que son completamente indiferentes; se prescinde, por tanto, de estas diferencias que no modifican el concepto de triángulo. A 714 B 742

Así, pues, el conocimiento filosófico sólo considera lo particular en lo universal; las matemáticas, lo universal en lo particular, e incluso en lo singular, pero *a priori* y por medio de la razón. Por ello, así como este singular se halla determinado por ciertas condiciones universales de la construcción, así también el objeto del concepto, al que dicho singular corresponde como su mero esquema, tiene que concebirse como universalmente determinado.

Es, por tanto, esta diferencia formal lo que distingue esencialmente estas dos clases de conocimiento de razón. La distinción no se basa en la diferencia de su materia o de sus objetos. Quienes pretenden distinguir filosofía y matemáticas diciendo que el objeto de la primera es sólo la *cualidad*, mientras que el de las segundas es únicamente la *cantidad*, confunden el efecto con la causa. La causa de que el conoci-

miento matemático sólo pueda referirse a cantidades es la forma de tal conocimiento, ya que los únicos conceptos que pueden construirse, es decir, representarse *a priori* en la intui-
A 715 B 743 ción, son los relativos a magnitudes, mientras que los conceptos relativos a cualidades no son representables en otra intuición que la empírica. El conocimiento racional de las cualidades no es, pues, posible sino a través de conceptos. Por ello no puede nadie obtener una intuición que corresponda al concepto de realidad más que partiendo de la experiencia; nunca puede poseerla *a priori*, partiendo de sí mismo y antes de tener conciencia empírica de ella. La forma cónica puede hacerse intuible sin ayuda empírica, de acuerdo con el simple concepto, pero el color del cono tiene que haberse dado previamente en una experiencia. No puedo en modo alguno representar en la intuición el concepto de causa en general, como no sea en un ejemplo ofrecido por la experiencia; y lo mismo puede decirse de otros conceptos. Además, la filosofía se ocupa de magnitudes tanto como las matemáticas. Trata, por ejemplo, de la totalidad, de la infinitud, etc. Las matemáticas se ocupan también de la diferencia entre línea y superficie en cuanto espacios de distinta cualidad, así como de la continuidad de la extensión en cuanto cualidad de ésta. Sin embargo, por más que en estos casos filosofía y matemáticas tengan un objeto común, su modo de tratarlo mediante la razón es completamente distinto en una y otra ciencia. La primera se atiene sólo a conceptos universales, mientras que la segunda nada puede hacer con el simple concepto, sino que va inmediatamen-
A 716 B 744 te en pos de la intuición, en la cual considera el concepto en concreto, pero no empíricamente, sino sólo en una intuición que representa *a priori*, es decir, que ha construido y en la que aquello que se sigue de las condiciones universales de la construcción tiene que ser también universalmente válido respecto del objeto del concepto construido.

Demos al filósofo el concepto de triángulo y dejémosle que halle a su manera la relación existente entre la suma de sus ángulos y un ángulo recto. No cuenta más que con el concepto de una figura cerrada por tres líneas rectas y con el concepto de otros tantos ángulos. Por mucho tiempo que reflexione sobre este concepto no sacará ninguna conclusión nueva. Puede analizar y clarificar el concepto de línea recta, el de ángulo o el del número tres, pero no llegar a propiedades no contenidas en estos conceptos. Dejemos que

sea ahora el geómetra el que se ocupe de esta cuestión. Comienza por construir en seguida un triángulo. Como sabe que la suma de dos ángulos rectos equivale a la de todos los ángulos adyacentes que pueden trazarse desde un punto sobre una línea recta, prolonga un lado del triángulo y obtiene dos ángulos adyacentes que, sumados, valen dos rectos. De estos dos ángulos divide el externo trazando una paralela al lado opuesto del triángulo y ve que surge de este modo un ángulo adyacente externo igual a uno interno; y así sucesivamente. A través de una cadena de inferencias y guiado siempre por la intuición, el geómetra consigue así una solución evidente A 717 B 745
y, a la vez, universal del problema.

Las matemáticas no sólo construyen magnitudes (*quanta*), como en la geometría, sino también la mera cantidad (*quantitas*), como en el álgebra, donde se prescinde totalmente de la naturaleza del objeto que ha de ser pensado según este concepto de magnitud. Esta misma ciencia elige entonces cierta denominación de todas las construcciones de magnitudes en general (*números*), como adición, sustracción, extracción de raíces, etc.[1], y, una vez que ha designado también el concepto universal de las magnitudes según las diversas relaciones de las mismas, representa en la intuición, de acuerdo con ciertas reglas universales, todas las operaciones producidas y modificadas mediante la magnitud[2]. Cuando una magnitud tiene que ser dividida por otra, la ciencia matemática combina los símbolos de ambas según el signo indicador de la división, etc. Así, pues, logra por medio de una construcción simbólica, exactamente igual que lo hace la geometría por medio de ua construcción ostensiva o geométrica (de los objetos mismos)[3], lo que jamás podría conseguir el conocimiento discursivo por medio de simples conceptos.

¿A qué se deberá tan distinta situación de dos artífices de la razón, de los cuales uno utiliza conceptos y el otro intuiciones que representa *a priori* conforme a los conceptos? La causa es clara a la luz de lo que llevamos dicho en la A 718 B 746

[1] Leyendo, con Erdmann, *(Zahlen), als...,* en vez de *(Zahlen, als...)* (N. del T.)

[2] Wille lee: «todas las operaciones mediante las cuales se produce y modifica la magnitud» *(durch die die,* en lugar de *die durch die).* (N. del T.)

[3] Wille lee: «...por medio de una construcción ostensiva (la construcción geométrica de los objetos mismos»). (N. del T.)

exposición de la teoría trascendental de los fundamentos. No se trata aquí de proposiciones analíticas que podemos producir por medio de la simple descomposición de conceptos (donde el filósofo poseería indudables ventajas sobre su rival), sino de proposiciones sintéticas y, además, de proposiciones sintéticas que han de ser conocidas *a priori*. En efecto, no tengo que atender a lo que realmente pienso de mi concepto de triángulo (esto no constituye más que su mera definición). Al contrario, tengo que ir más allá y obtener propiedades que no se hallan en este concepto, pero que le pertenecen. Ahora bien, esto sólo es posible determinando mi objeto de acuerdo con las condiciones de la intuición empírica, o bien de acuerdo con las de la intuición pura. Lo primero nos daría sólo una proposición empírica (por medio de la medición de los ángulos del triángulo) sin universalidad ni, menos todavía, necesidad. Este tipo de proposiciones no constituyen nuestro objeto. El segundo procedimiento es el matemático y, en este caso, la construcción geométrica, mediante la cual añado en una intuición pura, igual que hago en la empírica, la diversidad perteneciente al esquema de un triángulo en general y, consiguientemente, a su concepto; de esta forma tienen que construirse [1], claro está, proposiciones sintéticas universales.

Sería, por tanto, inútil filosofar, esto es, pensar discursivamente, sobre los triángulos; con ello no lograría en absoluto
A 719 B 747 avanzar más allá de la definición, a pesar de que lo razonable sería empezar por ésta. Hay una síntesis trascendental, efectuada a partir de meros conceptos, que sólo alcanza el filósofo, pero que únicamente se refiere a una cosa en general, en el sentido de cuáles son las condiciones bajo las que la percepción de la misma puede pertenecer a la experiencia posible. En las cuestiones matermáticas, en cambio, ni se trata de esto ni de la existencia, sino de las propiedades de los objetos en sí mismos, pero sólo en cuanto que estas propiedades se hallan ligadas al concepto de tales objetos.

Con el ejemplo expuesto hemos intentado simplemente poner en claro la gran diferencia existente entre el uso discursivo de la razón, por conceptos, y el uso intuitivo de la misma, por construcción de conceptos. La pregunta que surge ahora

[1] En A: «Tienen que resultar» *(synthetische Sätze werden müssen)*. En B: *synthetische Sätze konstruirt werden müssen.* (N. del T.)

de modo natural es a qué se debe la necesidad de este doble uso de la razón y bajo qué condiciones podemos saber si sólo tiene lugar el primero o también el segundo.

Todo nuestro conocimiento se refiere en definitiva a intuiciones posibles, pues sólo a través de éstas se nos dan objetos. Ahora bien, un concepto *a priori* (un concepto no empírico), o bien contiene ya en sí una intuición pura, y entonces es susceptible de ser construido, o bien no contiene más que la síntesis de intuiciones posibles que no se dan *a priori*. En este último caso, se pueden formular juicios sintéticos [A 720 / B 748] *a priori* a través de él, pero sólo discursivamente, por conceptos, nunca intuitivamente, por construcción del concepto.

De todas las intuiciones la única que se da *a priori* es la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo. Es posible representarse *a priori*, es decir, construir, un concepto de estas formas consideradas como *quanta*, bien sea juntamente con su cualidad (figura), bien sea sólo su cantidad (la mera síntesis de la multiplicidad homogénea) mediante el número. Pero la materia de los fenómenos gracias a la cual se nos dan *cosas* en el espacio y en el tiempo sólo puede representarse en la percepción y, consiguientemente, *a posteriori*. El único concepto que representa *a priori* este contenido empírico de los fenómenos es el de *cosa* en general, mas el conocimiento sintético *a priori* de ésta no puede suministrar más que la mera regla de la síntesis de aquello que la percepción puede ofrecer *a posteriori*, pero nunca proporcionar *a priori* la intuición del objeto real, ya que tal intuición tiene que ser necesariamente empírica.

Las proposiciones sintéticas relativas a *cosas* en general cuya intuición no puede darse *a priori* son trascendentales. En consecuencia, las proposiciones trascendentales no pueden darse mediante la construcción de conceptos, sino únicamente por medio de conceptos *a priori*. No contienen otra cosa que la regla según la cual hay que buscar empíricamente cierta [A 721 / B 749] unidad sintética de aquello (las percepciones) que no puede ser representado intuitivamente *a priori*. Pero no pueden representar *a priori* ninguno de sus conceptos en un ejemplo; sólo lo hacen *a posteriori*, mediante la experiencia, la cual no es posible sino de acuerdo con esos principios sintéticos.

Para juzgar sintéticamente de un concepto hay que ir más allá de él y acudir a la intuición en la que se ha dado,

ya que si nos quedáramos en lo que se halla contenido en el concepto, el juicio sería simplemente analítico y no constituiría más que una explicación del pensamiento atendiendo a lo realmente contenido en él. Pero puedo ir desde el concepto a la intuición, pura o empírica, correspondiente a él para examinarlo en concreto desde ella y para conocer *a priori* o *a posteriori* lo que conviene al objeto del mismo. Lo primero es el conocimiento racional y matemático mediante la construcción del concepto; lo segundo es el conocimiento meramente empírico (mecánico), que es incapaz de suministrar proposiciones necesarias y apodícticas. Así, podría analizar mi concepto empírico del oro sin ganar nada más que la posibilidad de enumerar lo que realmente pienso con esta palabra. De esta forma introduzco una mejora lógica en mi conocimiento, pero no consigo incrementarlo o añadirle nada. Si ahora tomo la materia que se presenta con este nombre, consigo percepciones
A 722 B 750 que me suministrarán diversas proposiciones sintéticas, pero empíricas. Si se tratara del concepto matemático de un triángulo, lo construiría, es decir, lo daría *a priori* en la intuición, con lo cual lograría un conocimiento sintético y, además, racional. Si se me da, en cambio, el concepto trascendental de una realidad, de una sustancia, fuerza, etc., tal concepto no indica una intuición, ni empírica ni pura, sino simplemente la síntesis de las intuiciones empíricas (que, consiguientemente, no pueden darse *a priori*). De este concepto tampoco pueden surgir, por tanto, proposiciones sintéticas determinantes, ya que la síntesis es incapaz de avanzar *a priori* y de llegar a la intuición que corresponde al concepto. Lo único que puede surgir es un principio de la síntesis[k] de las intuiciones empíricas posibles. Una proposición trascendental es, por ende, un conocimiento sintético de razón por meros conceptos y, por ello mismo, discursivo, ya que es el que hace posible la unidad sintética del conocimiento empírico, pero no ofrece intuición alguna *a priori*.

[k] Gracias al concepto de causa salgo efectivamente del concepto empírico de un acontecimiento (en el que algo sucede), pero no paso a la intuición que representa el concepto de causa en concreto, sino a las condiciones temporales en general que pueden hallarse en la experiencia conforme a dicho concepto. En consecuencia, procedo simplemente por conceptos, y no puedo hacerlo por construcción de conceptos, ya que el concepto es una regla de la síntesis de percepciones, las cuales no son ni intuiciones puras, ni pueden, por tanto, *darse a priori* (Nota de Kant).

Así, pues, hay dos usos de la razón, los cuales tie- A 723 B 751
nen en común la universalidad del conocimiento y el hecho de producirlo *a priori*, pero son muy distintos en su modo de proceder. Ello se debe a que en el fenómeno, que es donde se nos dan todos los objetos, hay dos elementos: la forma de la intuición (espacio y tiempo), que es cognoscible y determinable enteramente *a priori*, y la materia (lo físico) o contenido; éste último indica un algo que se halla en el espacio y en el tiempo, algo que, consiguientemente, contiene una existencia y corresponde a la sensación. Con respecto a la materia, que sólo empíricamente puede darse de modo determinado, no podemos tener *a priori* sino indeterminados conceptos de la síntesis de sensaciones posibles, en la medida en que pertenezcan a la unidad de apercepción (en una experiencia posible). Con respecto a la forma podemos determinar nuestros conceptos en la intuición *a priori* creando los objetos mismos en el espacio y en el tiempo mediante la síntesis uniforme y considerándolos como simples *quanta*. El primero se llama uso de la razón por conceptos, caso en el que no podemos hacer sino reducir fenómenos, de acuerdo con su contenido real, a conceptos que, por este medio[1], no son determinables sino empíricamente, esto es, *a posteriori* (pero de acuerdo con aquellos conceptos en cuanto reglas de una síntesis empírica). A 724 B 752
El segundo es el uso de la razón por construcción de conceptos, donde éstos pueden darse —precisamente por referirse ya a una intuición *a priori*— de modo determinado y *a priori* en la intuición pura, sin datos empíricos. Considerar si todo lo que existe (una cosa en el espacio o en el tiempo) es o no un *quantum* y hasta qué punto lo es; si con ello tenemos que representarnos una existencia o la falta de ésta; en qué medida es ese algo (que ocupa espacio o tiempo) un sustrato primario o una simple determinación; si su existencia guarda relación con otra cosa en cuanto causa o efecto; finalmente, si en lo que se refiere a la existencia, se halla aislado o en interdependencia recíproca con otras cosas; todas estas cuestiones, así como el examen de la posibilidad, realidad y necesidad de esa existencia, o de sus contrarios, pertenecen al *conocimiento de razón* a partir de conceptos, al conocimiento llamado *filosófico*. En cambio, determinar una intuición *a priori* en el espacio

[1] Leyendo, con Erdmann, *dadurch*, en lugar de *darauf* (N. del T.)

(figura); dividir el tiempo (duración); conocer simplemente el elemento universal de la síntesis de una misma cosa en el espacio y en el tiempo, así como la magnitud a que ello da lugar en una intuición en general (número); todo esto es *tarea de la razón* mediante la construcción de conceptos, tarea que calificamos de *matemática.*

El gran éxito que la razón obtiene con las matemáticas le hace creer naturalmente que también triunfará, si no ella,
A 725 B 753 al menos su método, fuera del ámbito de las magnitudes, ya que reduce todos sus conceptos a intuiciones que puede ofrecer *a priori,* con lo cual se hace dueña de la naturaleza, por así decirlo. La filosofía pura, en cambio, trata de solucionar los problemas de la naturaleza con conceptos discursivos *a priori,* sin poder hacer intuible *a priori,* ni, por tanto, confirmar, la realidad de esos conceptos. Los maestros del arte matemático no parece que carezcan de confianza en sí mismos, como tampoco al público general parecen faltarle expectativas sobre su habilidad, cuando se ocupan de estos problemas. En efecto, como apenas han filosofado jamás sobre sus matemáticas (tarea nada fácil), no caen en la cuenta de la diferencia específica existente entre uno y otro uso de la razón. Por ello consideran como axiomas reglas que son corrientes y de aplicación empírica, reglas que han sido extraídas de la razón ordinaria. No se interesan en absoluto por cuál sea la procedencia de los conceptos de espacio y tiempo de los que (en cuanto únicos *quanta* originarios) se ocupan. A ello se debe precisamente el que les parezca innecesario el investigar el origen de los conceptos puros del entendimiento, así como el radio de su aplicabilidad. Lo único que les importa es servirse de ellos. Este proceder es perfectamente correcto mientras no rebasen los límites señalados, esto es, los de la *naturaleza*. Pero, inadvertidamente, pasan del campo de la sensibilidad al terreno inseguro de los conceptos puros e incluso trascendentales, donde ni el suelo les permite sostenerse de pie ni tampoco nadar
A 726 B 754 (*instabilis tellus, innabilis unda*), sino sólo un paso ligero cuyas huellas quedan completamente borradas por el tiempo. Su marcha por las matemáticas traza, en cambio, un camino real donde podrá andar confiadamente incluso la más remota posterioridad.

Nos hemos impuesto la obligación de determinar con exactitud y certeza los límites de la razón pura en su uso trascendental. Sin embargo, este tipo de aspiración posee la

peculiaridad de que, pese a los más enérgicos y claros avisos, sigue dejándose engañar por esperanzas antes de abandonar por completo su empeño de sobrepasar los límites de la experiencia y llegar a los atractivos dominios de lo intelectual. Por ello es necesario desprenderse de la última ancla de una esperanza fantástica, por así decirlo, y mostrar que la práctica del método matemático es incapaz de reportar el menor beneficio en este tipo de conocimiento —como no sea el de revelar tanto más claramente sus debilidades—; que la geometría y la filosofía son dos cosas completamente distintas, por más que se den la mano en la ciencia de la naturaleza; que, consiguientemente, el procedimiento de una nunca puede ser imitado por la otra.

La solidez de las matemáticas se basa en definiciones, axiomas y demostraciones. Me limitaré a mostrar que ninguno de estos elementos puede ser, en el sentido en que los toman { A 727 B 755 las matemáticas, ni suministrado ni imitado por la filosofía; que[1], siguiendo su método propio, el geómetra no puede dar lugar en filosofía más que a castillos de naipes; que el filósofo, siguiendo el suyo, no puede producir en matemáticas otra cosa que palabrería. No obstante, la filosofía consiste precisamente en conocer los límites propios. Ni siquiera el matemático puede ignorar las advertencias de la filosofía ni situarse por encima de ellas en los casos en que su talento no esté ya circunscrito por la naturaleza o ceñido a su especialidad.

1. **Definiciones.** Tal como indica la misma palabra, *definir* no significa propiamente más que ofrecer de modo originario[2] el concepto detallado de una cosa dentro de sus límites[k]. De acuerdo con estos requisitos, un concepto *empírico* no puede ser definido, sino sólo *explicitado*. En efecto, al no poseer más que algunas características del mismo, propias de cierto tipo de objetos sensibles, nunca estamos seguros de si

[1] Leyendo, con Valentiner, *werden, daß,* en lugar de *werden. Daß* (N. del T.)

[2] *ursprünglich*

[k] *Detallado* quiere decir claridad y suficiencia de características; los *límites* indican la precisión de que no hay más características que las pertenecientes al concepto detallado; *originario* significa que esta fijación de límites no deriva de otra cosa ni necesita, por tanto, una nueva prueba, lo cual ocasionaría la incapacidad de la presunta explicación para figurar a la cabeza de todos los juicios sobre un objeto (Nota de Kant).

con la palabra que designa un mismo objeto no pensamos
A 728 B 756 unas veces más características de ese objeto y otras menos. Así, con el concepto de *oro* puede uno pensar, además del peso, color, dureza, la propiedad de que no se oxida, mientras que otro puede ignorarla totalmente. Nos servimos de ciertas características sólo en la medida en que nos bastan para efectuar distinciones. Las nuevas observaciones eliminan algunas de ellas y añaden otras. En consecuencia, el concepto no posee nunca unos límites seguros. Además, ¿de qué serviría definir tal concepto, por ejemplo el del agua y sus propiedades, si no vamos a detenernos en lo que se piensa con la palabra «agua», sino que se pasa a efectuar experimentos? La palabra, con las pocas características que le son inherentes, no prentende constituir un concepto de la cosa, sino una simple *denominación* de la misma. Consiguientemente, la presunta definición no es otra cosa que una determinación de la palabra. En segundo lugar, tampoco pueden definirse, hablando con propiedad, los conceptos dados *a priori*, como, por ejemplo, los de sustancia, causa, derecho, equidad, etc. En efecto, sólo puedo estar seguro de que la representación clara de un concepto dado (todavía confuso) ha sido detalladamente desarrollada cuando sé que tal representación es adecuada a su objeto. Pero como el concepto de éste, tal como se da, puede incluir muchas representaciones oscuras que pasamos por alto al analizarlo, aunque las necesitemos siempre al aplicarlo, es siempre dudoso que el análisis de mi concepto haya sido detallado; sólo por
A 729 B 757 medio de múltiples ejemplos adecuados puede convertirse esta exhaustividad del análisis en algo *probable*, nunca en certeza *apodíctica*. En lugar del término «definir», preferiría usar el de «exposición», que es más cauto y permite al crítico dar validez a la definición hasta cierto punto, pero manteniendo sus reservas acerca de la exhaustividad. Así, pues, como no pueden definirse ni los conceptos empíricos ni los dados *a priori*, no quedan otros conceptos, para ensayar esta operación, que los pensados arbitrariamente. En este caso puedo siempre definir mi concepto, ya que debo saber qué he pretendido pensar, teniendo en cuenta que yo mismo lo he producido adrede y que no me ha sido dado ni por la naturaleza del entendimiento ni por la experiencia. Lo que no puedo decir es que haya definido así un verdadero objeto, ya que si el concepto se basa en condiciones empíricas, ni el objeto, por ejemplo, un reloj marino, ni su posibilidad se dan ya a través

de este concepto arbitrario; partiendo de él, ni siquiera sé si posee un objeto, y sería más correcto llamar a mi explicación declaración de mi proyecto, que definición de un objeto. No quedan, pues, otros conceptos susceptibles de definición que los que contienen una síntesis arbitraria que puede construirse *a priori*, y, consiguientemente, sólo las matemáticas contienen definiciones. En efecto, esta ciencia representa *a priori*, en la intuición, el objeto que piensa, y es seguro que éste no A 730 B 758 puede contener ni más ni menos que el concepto, ya que el último ha sido ofrecido por la definición de modo originario, es decir, sin derivar esta definición de otra cosa. La lengua alemana no posee para expresar los términos «exposición», «explicación», «declaración», y «definición» más que la palabra *Erklärung*. Tenemos, pues, que suavizar el rigor que antes nos hizo negar a las explicaciones filosóficas el honroso título de definiciones. Nos limitaremos a observar que las definiciones filosóficas no son más que exposiciones de conceptos dados, mientras que las definiciones matemáticas son construcciones de conceptos producidos originariamente; las primeras sólo se originan analíticamente, por descomposición (sobre cuya completud carecemos de certeza apodíctica), mientras que las segundas surgen sintéticamente; éstas *producen*, pues, el concepto, mientras que aquéllas se limitan a *explicarlo*. De ello se sigue:

a) En la filosofía no hay que imitar las matemáticas, poniendo antes las definiciones, como no sea a título de puro ensayo. En efecto, dado que las definiciones son desomposiciones de conceptos dados, estos conceptos, aunque confusos todavía, irán delante, de igual modo que la exposición incompleta precederá a la completa, de suerte que de algunas características extraídas de una descomposición todavía incompleta, podremos ya deducir algo antes de llegar a la exposición completa, esto es, a la definición. En una palabra, en filosofía la A 731 B 759 definición, en cuanto clara delimitación, tiene que concluir la obra, más bien que iniciarla[k]. En las matemáticas no tene-

[k] La filosofía está llena de definiciones defectuosas, especialmente de las que, si bien contienen, de hecho, elementos de una definición, no los incluyen todos. Si no pudiese utilizarse en absoluto un concepto antes de haberlo definido, mal se presentarían las cosas para todo filosofar. Ahora bien, desde el momento en que pueden utilizarse bien y con seguridad los elementos (de la descomposición) hasta donde alcancen, también pueden emplearse con gran provecho las definiciones defectuosas, es decir, las proposicio- →

mos, en cambio, ningún concepto antes de la definición, ya que es ella el medio a través del cual se da el concepto. En consecuencia, las matemáticas tienen que comenzar —y pueden hacerlo siempre— por la definición.

b) Las definiciones matemáticas nunca pueden ser erróneas, ya que, teniendo en cuenta que el concepto no se da sino a través de la definición, tal concepto no incluye más que aquello que la definición pretende que se piense por medio de él. Pero, si no puede haber nada incorrecto desde el punto de vista de su contenido, sí puede haber, aunque raras veces, defectos de forma (de revestimiento), es decir, defectos relativos a la
A 732 B 760 precisión. Así, la común definición de la circunferencia, según la cual ésta es una línea *curva* cuyos puntos equidistan de uno (central), contiene la falta de introducir innecesariamente la determinación «curva». En efecto, tiene que haber un teorema especial, derivado de la definición y fácilmente demostrable, según el cual toda línea cuyos puntos equidisten de uno sólo sea curva (no siendo recta ninguna de sus partes). Las definiciones analíticas pueden, en cambio, ser erróneas de formas diversas, bien por introducir características no realmente contenidas en el concepto, bien por no ser exhaustivas —propiedad esencial de una definición— debido a la imposibilidad de estar completamente seguros de que el análisis del concepto sea completo. Por ello no puede imitarse en la filosofía el método de las matemáticas a la hora de formular definiciones.

2. **Axiomas.** Son principios sintéticos *a priori*, en cuanto que son inmediatamente ciertos. Ahora bien, un concepto no puede combinarse con otro sintéticamente y, a la vez, de modo inmediato, ya que para salir de un concepto nos hace falta un tercer conocimiento que sirva de medio. Dado que la filosofía no es más que un conocimiento de razón por conceptos, no se encontrará en ella ningún principio que merezca el nombre de axioma. Las matemáticas son, en cambio, capaces de axiomas, debido a que pueden, mediante la construcción de conceptos en la intuición del objeto, combinar los predicados de éste *a priori* y de forma inmediata; por ejemplo, que

→ nes que no constituyen aún definiciones propiamente dichas, pero que son, por otro lado, verdaderas y, por consiguiente, aproximaciones a una definición. En las matemáticas, la definición pertenece *ad esse;* en la filosofía, *ad melius esse.* Lograr una definición es algo hermoso, pero suele ser difícil. Los juristas buscan todavía la del concepto de derecho (Nota de Kant).

tres puntos se hallan siempre en un plano. Pero una proposi- B 761
ción sintética formada por meros conceptos, por ejemplo, el prin- A 733
cipio: «Todo cuanto sucede tiene su causa», nunca puede ser inmediatamente cierta, ya que tengo que buscar un tercer elemento, a saber, la condición de la determinación temporal en una experiencia; partiendo sólo de los conceptos, no podría conocer directa e inmediatamente semejante principio. Los principios dircursivos son, pues, algo completamente distinto de los intuitivos, es decir, de los axiomas. Los primeros requieren siempre una ulterior deducción; los segundos pueden prescindir totalmente de ella y por eso son evidentes, cualidad que jamás pueden arrogarse los principios filosóficos, por muy ciertos que sean. De ahí que una proposición sintética de la razón pura trascendental se halle a infinita distancia (contra lo que se suele afirmar con obstinación) de una evidencia como la de la proposición «Dos y dos son cuatro». En la analítica, con ocasión de la tabla de los principios del entendimiento puro, he mencionado también ciertos axiomas de la intuición; pero el principio allí introducido no era por sí mismo un axioma, sino que servía simplemente para indicar el principio de la posibilidad de los axiomas en general; por sí mismo no era otra cosa que un principio formado por conceptos. En efecto, la misma posibilidad de las matemáticas tiene que ser mostrada en la filosofía trascendental. La filosofía no posee, pues, axiomas y nunca puede imponer sus principios
a priori sin más, sino que tiene que prestarse a justificar con A 734 B 762
una sólida deducción su competencia respecto de ellos.

3. **Demostraciones.** Una prueba apodíctica sólo puede llamarse demostración en la medida en que sea intuitiva. La experiencia nos enseña lo que es, pero no que no pueda ser de otro modo. Los argumentos empíricos son, pues, incapaces de suministrarnos pruebas apodícticas. Pero de los conceptos *a priori* (en el conocimiento discursivo) jamás puede surgir una certeza intuitiva, es decir, una evidencia, por muy apodícticamente cierto que sea el juicio. En consecuencia, sólo las matemáticas poseen demostraciones, debido a que su conocimiento no deriva de conceptos, sino de la construcción de los mismos, es decir, de la intuición que puede darse *a priori* en correspondencia con los conceptos. El mismo procedimiento del álgebra, con sus ecuaciones, a partir de las cuales, por reducción, produce la verdad juntamente con su prueba, aunque no es una construcción geométrica, es una construcción

característica por la cual se presentan en la intuición los conceptos a través de signos, especialmente los que se refieren a relaciones de magnitud. Aun sin atender a su elemento heurístico, este método garantiza la ausencia de errores en todas las inferencias por el hecho de poner a la vista cada una de ellas. El conocimiento filosófico, por el contrario, se ve obligado a renunciar a esta ventaja, debido a que siempre tiene que considerar lo universal en abstracto (a través de conceptos), mientras que las matemáticas pueden considerar
A 735 B 763 lo universal en concreto (en la intuición singular) y, a la vez, mediante una representación pura *a priori*, gracias a lo cual se hacen visibles todos los errores. Por ello preferiría dar el nombre de *pruebas acroamáticas* (discursivas) a las filosóficas, ya que sólo pueden llevarse a cabo mediante simples palabras (mediante el objeto que tenemos en el pensamiento), en vez de llamarlas *demostraciones*, que, como indica el mismo nombre, proceden por intuición del objeto.

De todo lo dicho se sigue que no concuerda con la naturaleza de la filosofía, especialmente en la esfera de la razón pura, el adoptar una postura dogmática y el cubrirse con los títulos e insignias de las matemáticas, a cuya orden no pertenece, aunque posea todas las razones para esperar una fraternal unión con ellas. Tales pretensiones son vanas y nunca pueden prosperar. Al contrario, la desviarán de su objetivo, el de descubrir las ilusiones de una razón que desconoce sus propios límites y el de reducir, mediante una suficiente clarificación de nuestros conceptos, la vanidad de la especulación al modesto, pero sólido, autoconocimiento. En sus ensayos trascendentales, la razón no podrá, pues, mirar hacia adelante con la misma seguridad que si el camino recorrido condujera directamente a la meta, como tampoco las premisas en las que se ha basado le permitirán una confianza tal, que no tenga necesidad de mirar hacia atrás con frecuencia para comprobar si no aparecen errores en las inferencias efectuadas durante el recorrido, errores que se han pasado por alto en
A 736 B 764 los principios y que obligan, o bien a determinar éstos últimos con mayor precisión, o bien a transformarlos completamente.

Divido todas las proposiciones apodícticas (tanto las demostrables como las inmediatamente ciertas) en *dogmata* y *mathemata*. Una proposición sintética directamente extraída de conceptos es un *dogma*, mientras que una del mismo tipo, pero formada por construcción de los conceptos, es un *mathema*.

En realidad, los juicios analíticos no nos enseñan acerca del objeto más de lo que nuestro concepto del mismo contiene ya en sí, puesto que no amplían el conocimiento más allá del concepto del sujeto, sino que se limitan a explicitarlo. No sería, pues, adecuado dar a estos juicios el nombre de dogmas (palabra que podríamos traducir quizá por *doctrinas*[1]). De acuerdo con el uso ordinario del lenguaje, de las dos clases de proposiciones sintéticas *a priori* sólo pueden llamarse dogmas las pertenecientes al conocimiento filosófico. Difícilmente podría darse este nombre a las proposiciones de la aritmética o de la geometría. Dicho uso confirma, pues, nuestra explicación de que sólo pueden denominarse dogmáticos los juicios formados por conceptos, no los formados por construcción de conceptos.

Ahora bien, toda la razón pura no contiene en su uso meramente especulativo ni un solo juicio directamente sintético formado por conceptos. En efecto, tal como hemos señalado ya, la razón pura es incapaz de formar, mediante ideas, juicios sintéticos con validez objetiva. Aunque establece principios { A 737 B 765 seguros gracias a los conceptos del entendimiento, no lo hace directamente a partir de conceptos, sino sólo indirectamente, por la relación de esos conceptos con algo por entero contingente, a saber, la *experiencia posible.* Al presuponerse ésta (algo en cuanto objeto de la experiencia posible) son apodícticamente ciertos esos principios, pero en sí mismos (directamente) no es posible conocerlos *a priori.* Así, nadie puede conocer sólidamente la proposición «Todo lo que sucede tiene su causa» partiendo sólo de estos conceptos dados. No constituye, pues, un dogma, por más que, desde otro punto de vista, el del único campo de su uso posible, es decir, el de la experiencia posible, pueda ser perfectamente demostrada de modo apodíctico. Aunque tenga que ser probada, se llama *principio,* no *teorema,* ya que posee la peculiaridad de que es ella misma la que hace posible el fundamento de su prueba, es decir, la experiencia posible, y siempre hay que presuponerla en esa experiencia.

Si no hay dogmas en el uso especulativo de la razón pura, ni siquiera atendiendo al contenido, es por sí mismo inadecuado todo método *dogmático,* trátese de uno tomado del matemático o de uno que se pretenda peculiar. En efecto,

[1] *Lehrsprüche*

tal método no hace más que ocultar las faltas y los errores, confundiendo a la filosofía, cuya finalidad propia consiste en hacer ver todos los pasos de la razón con la mayor claridad. No obstante, el método puede ser siempre *sistemático,* pues
A 738 B 766 nuestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema, pero en su uso puro, a través de simples conceptos, es sólo un sistema de investigación de acuerdo con principios de unidad, donde sólo la *experiencia* puede suministrar la materia. No podemos referirnos aquí al método propio de una filosofía trascendental, ya que sólo nos ocupamos ahora de la crítica de las condiciones de nuestra facultad, en el sentido de averiguar si podemos construir y hasta qué altura podemos levantar el edificio partiendo de la materia que poseemos (los conceptos puros *a priori*).

Capítulo I

Sección segunda

La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso
A 739 B 767 de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.

Aunque la razón nunca pueda *negarse* a la crítica, tampoco tiene siempre motivos para *temerla.* Pero la razón pura, en su uso dogmático (no matemático), no es tan consciente de la exacta observancia de sus leyes supremas como para comparecer sin temor, e incluso abandonando toda autoridad dogmática que ella se haya arrogado, ante la mirada crítica de una razón superior y judicial.

Muy otra cosa sucede cuando la razón tiene que enfrentarse, no a la censura del juez, sino a las pretensiones de su conciudadano, intentando simplemente defenderse de ellas. En efecto, como éstas quieren ser tan dogmáticas negando como la razón afirmando, se produce una justificación κατ' ἄνθρωπον que la asegura contra todo perjuicio, proporcionándole el título de una posesión que no necesita temer pretensiones ajenas, aun tratándose de un título incapaz de ser suficientemente probado κατ' ἀλήθειαν.

Entiendo por uso polémico de la razón pura la defensa de sus proposiciones frente a la negación dogmática de las mismas. No se trata aquí de si no existe la posibilidad de que sus afirmaciones sean falsas, sino simplemente de que nadie pueda afirmar lo contrario con certeza apodíctica (más todavía, con una superior apariencia de certeza). En efecto, A 740 B 768 en este caso, ya no nos hallamos ante la posesión como peticionarios, aunque el título que de ella poseemos sea insuficiente; entonces es plenamente seguro que nadie podrá jamás probar la ilegitimidad de tal posesión.

Produce inquietud y desaliento el que haya una antitética de la razón pura y el que ésta, que representa el tribunal supremo de todos los conflictos, los tenga consigo misma. Hemos tratado ya antes de esa aparente antitética. Pero ya vimos que descansaba en un malentendido, ya que, en virtud del prejuicio común, se tomaban los fenómenos por cosas en sí mismas; después se exigía, de una u otra forma, la completud absoluta de su síntesis (completud imposible tanto en una forma como en otra), cosa que de ningún modo podemos esperar de los fenómenos. No había, pues, verdadera *contradicción de la razón* consigo misma en las proposiciones «La serie de fenómenos *dados en sí* tiene un comienzo absolutamente primero» y «Esta serie es absoluta y *en sí misma* carece de comienzo», ya que ambas proposiciones son perfectamente compatibles. En efecto, los *fenómenos* no son, atendiendo a su existencia (en cuanto fenómenos), nada *en sí mismos;* es decir, son algo contradictorio. Aceptarlos conllevará, pues, de modo natural, consecuencias contradictorias.

Pero no puede alegarse semejante malentendido ni impu- A 741 B 769 tarse así a la razón un conflicto cuando, por ejemplo, se afirma, desde un punto de vista teístico, que *hay un ser supremo* y, desde uno ateístico, que *no hay ser supremo alguno;* o bien cuando se sostiene, en la psicología, que todo cuanto piensa

posee una unidad absoluta y permanente y se distingue, consiguientemente, de toda unidad material pasajera, mientras otros afirman, frente a ello, que el alma no es una unidad inmaterial ni puede ser excluida de lo que posee carácter pasajero. En efecto, en estos casos el objeto de la cuestión se halla exento de todo lo extraño que contradice su naturaleza; el entendimiento sólo se ocupa aquí de *cosas en sí mismas,* no de fenómenos. En consecuencia, sólo nos encontraríamos en tales casos con una verdadera contradicción si la razón pura tuviera algo que decir desde el lado negativo, lo cual se aproximaría, en el fondo, a una afirmación. En efecto, por lo que se refiere a la crítica de los argumentos del que afirma dogmáticamente, podemos admitírsela perfectamente sin necesidad de abandonar las proposicones que tienen al menos de su parte el interés de la razón, interés que el oponente no puede invocar.

Disiento de la opinión tan a menudo expresada por hombres eminentes y reflexivos (por ejemplo Sulzer) al observar la debilidad de las pruebas hasta ahora presentadas, a saber, que podemos esperar descubrir un día demostraciones evidentes de las dos proposiciones cardinales de la razón pura:
A 742 B 770 que existe un Dios y que existe una vida futura. Al contrario, estoy seguro de que jamás sucederá tal cosa. ¿En qué se basará la razón para efectuar afirmaciones sintéticas que no se refieren a objetos de la experiencia ni a su posibilidad interna? Pero también es apodícticamente cierto que nadie podrá jamás afirmar lo *contrario* con el menor viso de verdad y, mucho menos, dogmáticamente. En efecto, dado que sólo podría demostrarlo a través de la razón pura, tendría que probar que un ser supremo es *imposible,* así como que lo es el sujeto que piensa en nosotros, en cuanto inteligencia pura. Pero ¿de dónde extraerá los conocimientos que le permitan formular así juicios sintéticos sobre cosas que rebasan toda experiencia posible? Podemos, pues, estar seguros de que nadie demostrará jamás lo contrario, de que, por ello mismo, no necesitamos acudir a pruebas académicas; de que podemos, por el contrario, aceptar siempre las proposiciones que concuerden perfectamente con el interés especulativo de la razón en su uso empírico y que constituyen, además, el único medio de conciliar ese interés con el práctico. Para el adversario (que en este caso no debe ser considerado simplemente como crítico) tenemos preparado el *non liquet,* que no puede menos de desconcertarlo, pero sin negarnos a que nos

sea aplicado a nosotros mismos, ya que tenemos siempre en reserva la máxima subjetiva de la razón, máxima de la que {A 743 B 771} carece necesariamente el adversario y bajo cuya protección podemos mirar con tranquilidad e indiferencia cuantos golpes dé al aire.

No hay, pues, una verdadera antitética de la razón pura, ya que el único campo de batalla para ella tendría que buscarse en el terreno de la teología y psicología puras. Pero este terreno no resiste a un combatiente con toda su armadura ni con armas que sean de temer. Sólo puede presentarse con burlas y charlatanería, lo cual es ridiculizable como un juego de niños. Esta consideración es consoladora y reconforta la razón, pues ¿a qué iba a recurrir si ella, que es la encargada de eliminar todo error, estuviese perturbada en sí misma, sin poder esperar paz ni posesión tranquila?

Todo cuanto la naturaleza dispone es bueno para algún fin. Incluso los venenos sirven para contrarrestar otros venenos producidos en nuestros propios humores, y no pueden faltar en una colección completa de medicamentos (farmacia). Es la misma naturaleza de la razón la que plantea las objeciones contra sus persuasiones y presunciones. Estas deben, pues, tener un destino y un propósito de los que no podemos desentendernos sin más. La providencia ha colocado tan altos (¿con qué fin?) no pocos objetos —a pesar de ir ligados a nuestro interés supremo—, que apenas nos es dado hallarlos en una percepción oscura y puesta en tela de juicio por nosotros {A 744 B 772} mismos, lo cual, más que satisfacer las miradas que acechan, las estimula. ¿Es conveniente, ante tales perspectivas, aventurar osadas finalidades? Como mínimo, es dudoso y quizá contraproducente. En cualquier caso, y sin ninguna duda, conviene dar plena libertad a la razón, tanto a la investigadora como a la examinadora, con el fin de que pueda procurarse su propio interés sin traba ninguna, objetivo que se ve favorecido tanto poniendo ella límites a sus especulaciones como ensanchándolas, y que encuentra dificultades tan pronto como intervienen manos extrañas para dirigir la marcha natural de la razón hacia fines impuestos coercitivamente.

Dejad, pues, que el adversario hable sólo por la razón y combatidlo únicamente con armas de razón. Perded cuidado, por lo demás, en lo que se refiere a la buena causa (al interés práctico), pues nunca se pone en juego en los conflictos puramente especulativos. La disputa no revela, por tanto, más

que cierta antinomia de la razón, una antinomia que, por basarse en la naturaleza de esa misma razón, estamos necesariamente obligados a escuchar y a examinar. El litigio favorece a la razón debido a que el objeto es considerado desde dos perspectivas, al tiempo que corrige su juicio limitándolo. Lo que en este caso se halla en disputa no es la *cosa,* sino el *tono.* En efecto, aunque hayáis tenido que abandonar el lenguaje
A 745 B 773 del *saber,* os quedan recursos suficientes para hablar, ante la razón más rigurosa, el legítimo lenguaje de una *creencia* firme.

Si preguntáramos al impasible Hume, hombre realmente cualificado para el equilibrio del juicio, qué fue lo que le movió a socavar, a base de laboriosas y sutiles reflexiones, la convicción, tan confortadora y útil a los hombres, de que su conocimiento racional bastaba para afirmar y obtener un concepto determinado de un ser supremo, respondería: únicamente el propósito de hacer avanzar a la razón en el camino de su autoconocimiento, a la vez que cierto enojo ante la coerción que se pretende ejercer sobre la razón, en el sentido de que se presume con sus posibilidades al tiempo que se le impide declarar libremente sus debilidades, las cuales se revelan de forma patente cuando se autoexamina. Si preguntáramos, en cambio a Priestley [1], hombre consagrado tan sólo a los principios del uso *empírico* de la razón y refractario a toda especulación trascendente, cuáles han sido los motivos que le han inducido a demoler la libertad del alma y la inmortalidad (la esperanza de una vida futura no es para él más que la esperanza del milagro de la resurrección), esos dos pilares fundamentales de toda religión, no haría más que responder, él que es un piadoso y celoso profesor de religión, que el interés de la razón. Esta se ve perjudicada, según Priestley, cuando se sustraen ciertos objetos a las leyes de la naturaleza material, que son las únicas que podemos conocer y determinar
A 746 B 774 con exactitud. Parecería injusto desacreditar a este último autor, capaz de conciliar su paradójica doctrina con el propósito de la religión [2], y causar daño a un hombre bienintencionado por no saber orientarse en cuanto abandona el terreno de

[1] Joseph Priestley (1733-1804). Autor inglés. Teólogo, lingüista y, especialmente, cultivador de las ciencias naturales. Su entusiasmo por la Revolución Francesa le costó el tener que emigrar a Norteamérica. (N. del T.)

[2] Wille lee «visión religiosa» *(Religionsansicht* en lugar de *Religionsabsicht)* (N. del T.)

las ciencias naturales. Pero este favor debe extenderse igualmente a Hume, autor intachable por su carácter moral y de sentimientos no menos sanos. Hume no puede dejar su especulación abstracta porque piensa, con razón, que el objeto de tal especulación se halla enteramente fuera de los límites de las ciencias naturales, en el campo de las ideas puras.

¿Qué hacer, pues, especialmente ante el peligro que parece amenazar por ello al bien público? Nada es más natural, nada más justo, que la decisión a tomar a este respecto. Dejad que esa gente siga su camino. Si son personas de talento; si presentan una investigación profunda y nueva; en una palabra, si muestran simplemente razón, ésta sale ganando en todo caso. Si acudís a medios distintos de los de una razón libre de presiones; si gritáis que se comete alta traición; si llamáis a la gente —que no entiende de elaboraciones tan sutiles— como si se tratara de apagar un fuego, os ponéis en ridículo. En efecto, la cuestión no es, en estos casos, qué sea lo ventajoso o desventajoso al bien supremo de la comunidad, sino simplemente hasta dónde puede llegar la razón en
su especulación, prescindiendo de todo interés, y si puede {A 747 B 775}
contarse con tal especulación para algo o es preferible abandonarla en favor de lo práctico. Consiguientemente, en lugar de entrar en liza espada en alto, más vale contemplar desde el seguro asiento de la crítica esta batalla, que es penosa para los combatientes, pero divertida para vosotros, y cuyo resultado, seguramente incruento, tiene que ser provechoso para vuestros conocimientos. En efecto, es absurdo esperar aclaraciones de la razón si antes se le ha prescrito ya por qué lado tiene que tomar partido de forma ineludible. Además, la razón se sujeta por sí misma y se mantiene en sus límites de modo tan perfecto, que no necesitáis recurrir a la guardia para contrarrestar con el poder civil lo que consideráis preocupante superioridad de una de las partes. En esta dialéctica no se produce ninguna victoria que deba inquietaros.

A la razón le hace mucha falta esa lucha. Ojalá se hubiese desarrollado antes y con ilimitada y pública autorización. Tanto más pronto hubiese surgido la crítica, ante la cual tienen que desaparecer por sí mismas todas esas disputas, ya que los que en ellas intervienen descubren entonces la ceguera y los prejuicios que provocaban su enfrentamiento.

Hay cierta falta de nitidez en la naturaleza humana,
falta que, en definitiva, como todo cuanto procede de la natura- {A 748 B 776}

leza, ha de orientarse hacia fines buenos. Se trata de una tendencia a disimular las verdaderas intenciones y a mostrar ficticiamente otras que consideramos buenas y honrosas. Con toda seguridad, esa inclinación humana, tanto a disimular como a adoptar una apariencia ventajosa, no sólo ha *civilizado* al hombre, sino que, hasta cierto punto lo ha ido *moralizando*. En efecto, al no poder ver nadie a través de la máscara de respetabilidad, honorabilidad y honestidad, cada uno encontraba en los ejemplos, presuntamente sinceros, que veía en derredor suyo, una escuela de perfección para sí mismo. Pero dicha inclinación a presentarse como mejor de lo que se es y a manifestar intenciones que no se tienen, sólo *provisionalmente*, por así decirlo, sirve para sacar al hombre de la grosería y para hacerle adoptar, por de pronto, al menos *las maneras* de lo bueno, pues, más tarde, cuando ya los verdaderos principios han sido desarrollados y han pasado a formar parte del modo de pensar, esa ficción ha de ser progresivamente combatida con dureza. De lo contrario, pervierte el corazón e impide que las buenas intenciones crezcan entre la hierba de las bellas apariencias.

Me duele observar la misma falta de nitidez, el mismo disimulo e hipocresía, incluso en las manifestaciones del pensamiento, donde ello no reporta ningún beneficio y donde se encuentran muchos menos obstáculos para revelar el propio
A 749 B 777 pensamiento franca y abiertamente, como es debido. En efecto ¿qué puede causar más perjuicio al conocimiento que el hecho de que hasta los simples pensamientos que se comunican sean falsos, que el disimular las dudas que nuestras propias afirmaciones nos inspiran, que el presentar como evidentes los argumentos que no nos satisfacen a nosotros mismos? Mientras la causa de esos enredos ocultos sea sólo la vanidad privada (como ocurre de ordinario en los juicios especulativos que no poseen interés especial alguno ni son fácilmente capaces de llevar a una certeza apodíctica), surgirá, *con aprobación pública*, el contrapeso de la vanidad de los otros, con lo cual las cosas volverán, en último término, al lugar donde las habrían dejado, aunque mucho antes, la intención más limpia y la sinceridad más auténtica. Cuando la colectividad considera que los sutiles sofistas tratan nada menos que de hacer tambalear los cimientos del bienestar público, no sólo parece sensato, sino permisible y hasta muy meritorio, contribuir a la buena causa con fundamentos aparentes, antes que dejar a los supues-

tos adversarios de la misma la ventaja de reducir nuestro tono a la moderación de una mera convicción práctica y antes de que nos obliguen a confesar nuestra falta de certeza especulativa y apodíctica. Debería, sin embargo, pensar que nada hay en el mundo más incompatible con el propósito de afirmar una buena causa que la perfidia, el disimulo y el engaño.
Lo mínimo que puede exigirse es que todo se desarrolle con A 750 B 778
honradez al sopesar los fundamentos racionales de una mera especulación. La disputa de la razón acerca de las importantes cuestiones de Dios, de la inmortalidad (del alma) y de la libertad, o bien haría tiempo que se habría resuelto, o bien llegaría muy pronto a su fin si se pudiera contar de seguro con dicho mínimo. Por ello solemos encontrarnos con que la pureza de intención guarda una relación inversa con la bondad de la causa, la cual posee quizá más adversarios sinceros y honestos que defensores.

Doy, pues, por supuesto, que me dirijo a lectores que no quieren defender una buena causa con la injusticia. Para ellos está ya claro que, de acuerdo con los principios de nuestra crítica, no tiene por qué haber polémica de la razón pura cuando se atiende, no a lo que ocurre, sino a lo que sería justo que ocurriera. En efecto, ¿cómo es posible que dos personas discutan sobre una cosa cuya realidad no puede ser representada por ninguna de las dos en una experiencia real o siquiera posible y cuya idea incuba cada una de ellas con el único propósito de extraer de ella algo *más* que idea, a saber, la realidad del objeto mismo? ¿Por qué medio van a salir de la disputa si ninguno de los dos puede hacer directamente comprensible y cierta su causa, sino que sólo puede atacar y refutar la del adversario? En efecto, la suerte de
todas las afirmaciones de la razón pura es ésta: por un lado A 751 B 779
rebasan las condiciones de toda experiencia posible, fuera de las cuales no se encuentra ninguna prueba de verdad pero, por otro, tienen que servirse de las leyes del entendimiento, las cuales van sólo destinadas al uso empírico, pero sin las cuales no se puede avanzar en el pensamiento sintético; al presentarse así, esas afirmaciones pueden siempre mostrar su flaco las unas a las otras y el adversario puede aprovecharse de la debilidad de cada una frente a la otra.

Podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos, ya que ella no entra en tales conflictos, los cuales se refieren inmediatamen-

te a objetos, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su primera institución.

Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un *proceso*. En el primer estado lo que pone fin a la disputa es una *victoria* de la que ambas partes se jactan y a la que las más de las veces sigue una paz insegura,
A 752 B 780 implantada por una autoridad que se interpone; en el segundo, es la *sentencia*. Esta garantizará una paz duradera por afectar al origen mismo de las disputas. Los interminables conflictos de una razón meramente dogmática necesitan también buscar, finalmente, la paz en una crítica de esa misma razón y en una legislación basada en ella. Como dice Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y es preciso abandonarlo para someterse al imperio de la ley, único que limita nuestra libertad de forma que pueda coexistir con la de todos los demás y, por ello mismo, con el bien común.

También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible. Demuestra igualmente poca inteligencia el tachar de peligrosas ciertas afirmaciones atrevidas o ciertos ataques audaces a las doctrinas que gozan de la aprobación de la mayor y mejor parte de la comunidad, ya
A 753 B 781 que esto equivale a concederles una importancia que no debieran tener. Cuando oigo que una cabeza nada común pretende haber demostrado que no hay libertad de la voluntad humana, que no hay esperanza de una vida futura, que no existe Dios, siento curiosidad por leer su libro, pues espero que su talento haga progresar mis conocimientos. De antemano sé perfecta-

mente que no demuestra nada de todo eso, no porque crea yo estar en posesión de pruebas incontestables acerca de esas importantes proposiciones, sino porque la crítica trascendental, que me ha revelado todo cuanto la razón pura almacena, me ha convencido de que, del mismo modo que ésta es del todo insuficiente para efectuar afirmaciones a ese respecto, tampoco posee —menos todavía— conocimientos que le permitan efectuar negaciones acerca de tales asuntos. En efecto, ¿de dónde quiere el presunto librepensador extraer el conocimiento de que, por ejemplo, no existe un ser supremo? Esta proposición se halla fuera del campo de la experiencia posible y, por ello mismo, también fuera de los límites de todo conocimiento humano. No leería al defensor dogmático de la buena causa frente a ese adversario, ya que sé de antemano que atacará los aparentes argumentos del otro con el único propósito de poner el suyo en circulación. Además, una ilusión corriente no obliga a hacer tantas observaciones como una nueva e ingeniosamente elaborada. El adversario de la religión, en cambio, que es igualmente dogmático a su manera, ofrecería { A 754 B 782 } la deseada ocupación de mi crítica y me daría la oportunidad de corregir no pocos de sus principios, sin necesidad de temer nada de él.

Pero ¿debe advertirse al menos a la juventud confiada a la enseñanza académica ante semejantes escritos? ¿Hay que apartar a esos jóvenes de un prematuro conocimiento de tesis tan peligrosas antes de que su Juicio haya madurado, o mejor dicho, antes de que la doctrina que se pretende imbuirles haya arraigado con la firmeza suficiente para resistir con fortaleza toda persuasión contraria, venga de donde viniere?

Si en las cuestiones de la razón pura fuera necesario atenerse al procedimiento dogmático y despachar al adversario de forma realmente polémica, es decir, entrando en la lucha y armándose con los argumentos opuestos a sus afirmaciones, nada habría, naturalmente, más aconsejable, *a corto plazo,* pero, a la vez, nada más vano y estéril *a largo plazo,* que someter a tutela durante algún tiempo la razón de la juventud, preservándola de seducciones por ese tiempo al menos. Si, más tarde, la curiosidad o el ambiente del momento ponen esos escritos en manos de los jóvenes ¿resistirá la prueba aquella convicción juvenil? Quien no lleva más que armas dogmáticas para resistir los ataques de su adversario y es incapaz de desarrollar la dialéctica oculta en su pecho, no menos que { A 755 B 783 }

en el de su oponente, ve aparecer pseudorrazones con la ventaja de la novedad frente a pseudorrazones que no poseen tal ventaja, sino que, al contrario, despiertan la sospecha de haberse impuesto abusando de la credulidad juvenil. Por ello no cree que exista mejor medio de demostrar que ya se ha emancipado de la disciplina infantil que el de hacer caso omiso de aquellas bienintencionadas advertencias y, dada su educación dogmática, bebe a grandes sorbos el veneno que corrompe, también dogmáticamente, sus principios.

Lo que tiene que ocurrir en la enseñanza académica es precisamente lo contrario de lo que en tales casos se recomienda, pero, naturalmente, sólo bajo la condición de una rigurosa enseñanza de la crítica de la razón pura. En efecto, para ejercitar lo antes posible a los discentes en los principios de la misma y para mostrar su suficiencia incluso ante la mayor apariencia dialéctica, es totalmente imprescindible que los ataques, tan temibles para el dogmático, sean orientados hacia una razón que, aunque débil, ha sido ilustrada por la crítica, permitiendo que sea el mismo discente el que examine una por una las infundadas afirmaciones del adversario a la luz de dichos principios. No le resultará difícil reducir a puro humo tales aserciones, con lo cual experimentará tempranamente la plena capacidad que él mismo posee para defenderse frente a esos nocivos sofismas, que acabarán perdiendo todo
A 756 B 784 su brillo. Aunque los mismos golpes que derriban el edificio del adversario tienen que ser igualmente destructivos para la propia obra especulativa, en el caso de que pensara levantarla, eso no le preocupa lo más mínimo, ya que no necesita vivir en ella, sino que le queda la perspectiva del campo práctico, donde puede confiar razonablemente en encontrar un suelo más firme sobre el que levantar su sistema racional y provechoso

No hay, pues, una polémica propiamente dicha en el campo de la razón pura. Ambas partes dan golpes al aire y pelean con sus sombras, ya que van más allá de la naturaleza, donde sus garras dogmáticas no pueden apresar ni retener nada. Pero su lucha es inútil. Las sombras que cortan con la espada vuelven a juntarse inmediatamente, como los héroes en Walhalla, para poder reirse de nuevo en luchas incruentas.

Pero tampoco es admisible un uso escéptico de la razón pura, un uso que pudiéramos llamar principio de la *neutralidad* en todas sus disputas. Incitar a la razón contra sí misma, darle armas desde ambas partes y contemplar después tranquila

y burlonamente su lucha apasionada, no está bien visto desde una perspectiva dogmática, sino que parece cosa de una sensibilidad sádica y maligna. Sin embargo, si tenemos en cuenta la ceguera irrefrenable del sofista y su presunción, que[1] ninguna crítica es capaz de moderar, no nos queda otro recurso que el de oponer a la fanfarronería de una parte, otra fanfarronería basada en los mismos derechos, con el fin de que la razón sea al menos desconcertada por la resistencia de un adversario, de forma que se introduzcan algunas dudas en sus pretensiones y preste oídos a la crítica. Ahora bien, conformarnos totalmente con esas dudas y proponernos recomendar la convicción y confesión de la propia ignorancia, no sólo como remedio contra la presunción dogmática, sino, a la vez, como modo de acabar con el conflicto que enfrenta la razón a sí misma, constituye un proyecto enteramente estéril, inservible a la hora de proporcionar a la razón un estado de tranquilidad. A lo más, constituye un medio para despertarla de su dulce sueño dogmático, para que examine más cuidadosamente su posición. Sin embargo, dado que tal procedimiento escéptico para librarse de esa engorrosa disputa de la razón parece, por así decirlo, el camino más corto para alcanzar una permanente paz filosófica, o al menos, el camino real que siguen gustosamente quienes creen darse tono filosófico desdeñando burlonamente toda esta clase de investigaciones, considero necesario exponer ese modo de pensar en su aspecto propio. {A 757 B 785}

Imposibilidad de una satisfacción escéptica de la razón pura en su desacuerdo consigo misma {A 758 B 786}

La conciencia de mi ignorancia (a no ser que sea reconocida, a la vez, como necesaria) es, no lo que pone término a mis investigaciones, sino la causa que las provoca. Toda ignorancia es, o bien ignorancia de cosas o bien de la determinación y límites de mi conocimiento. Si la ignorancia es contingente[2] me impelerá, en el primer caso, a investigar las cosas (los objetos) *dogmáticamente* y, en el segundo, a investigar *críticamente* los límites de mi conocimiento posible. Pero el que

[1] Leyendo, con Vorländer, *das*, en vez de *die* (N. del T.)
[2] Erdmann lee «sólo contingente» (*nur*, en lugar de *nun*). (N. del T.)

mi ignorancia sea absolutamente necesaria y me exima, en consecuencia, de toda ulterior investigación, es algo que no podemos establecer empíricamente, a partir de la *observación,* sino sólo críticamente, a partir de un *examen* de las fuentes primarias de nuestro conocimiento. Así, pues, los límites de nuestra razón únicamente pueden ser fijados de acuerdo con fundamentos *a priori.* Pero sí podemos conocer *a posteriori* que se halla limitada —aunque ello sólo constituya el conocimiento indeterminado de una ignorancia imposible de suprimir por entero— gracias a lo que nos falta todavía por saber en todo saber. Consiguientemente, el primer conocimiento de la propia ignorancia, conocimiento que sólo es posible en virtud de la crítica, es *ciencia;* el segundo no es más que
A 759 B 787 *percepción,* y de ésta no es posible decir hasta dónde puede llegar la conclusión que parta de ella. Si me represento la superficie de la tierra como un plato (tal como aparece a los sentidos), me es imposible saber hasta dónde se extiende. Pero la experiencia me enseña que, a dondequiera que vaya, siempre veo un espacio a mi alrededor que me permitiría seguir avanzando. Reconozco, pues, los límites de mi conocimiento efectivo de la tierra, pero no los límites de toda posible descripción de la misma. Si en cambio, he llegado a saber que la tierra es una esfera y que su superficie es esférica, puedo conocer, partiendo de una pequeña parte de ella, por ejemplo, de la magnitud de un grado, el diámetro de la esfera, lo cual me permite, a su vez, conocer según principios *a priori* y de un modo determinado todos los límites de la tierra, es decir, su superficie. Y, aunque ignoro los objetos que esta superficie pueda contener, no sucede lo mismo respecto del contorno donde se hallan contenidos, así como respecto de la magnitud y límites de tal superficie.

El conjunto de todos los objetos posibles de nuestro conocimiento nos parece una superficie plana que tiene su aparente horizonte, es decir, nos parece aquello que abarca todo su contorno, que es lo que nosotros hemos denominado el concepto racional de la totalidad incondicionada. Empíricamente, es imposible llegar a tal conjunto, y toda tentativa de determinarlo *a priori* de acuerdo con un principio ha sido
A 760 B 788 inútil. Sin embargo, todas las cuestiones de la razón pura apuntan a lo que haya fuera de ese horizonte o, a lo más, en su línea fronteriza.

El conocido David Hume era uno de esos geógrafos

de la razón humana que pensaban haber dado una respuesta suficiente a todas esas cuestiones relegándolas fuera del horizonte de dicha razón, un horizonte que no podía determinar. Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad (más todavía, la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento *a priori* y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico.

Podemos dar a este procedimiento, consistente en someter a examen los hechos de la razón, así como, en su caso, también a crítica, el nombre de *censura* de la razón. Es algo incuestionable que esta censura conduce inevitablemente a *dudar* de todo uso trascendente de los principios. Pero éste no es más que el segundo paso, y está muy lejos de llegar al final A 761 B 789
de la tarea. El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es *dogmático*. El segundo, el que acabamos de mencionar, es *escéptico*, y pone de manifiesto la prudencia de un Juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del Juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma, atendiendo a toda su capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Esto no constituye ya censura, sino *crítica* de la razón, una crítica en virtud de la cual se prueba, no simplemente que esa razón tiene *límites*, sino cuáles son esos *límites*, no simplemente ignorancia de éste o del otro punto, sino la ignorancia respecto de todas las cuestiones de cierta clase, todo lo cual es demostrado a partir de principios, no de conjeturas. El escepticismo es, pues, un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente. Semejante lugar sólo se encuentra en una certeza completa, sea del conocimiento

A 762 B 790 de los objetos mismos, sea de los límites en los que se halla encerrado todo nuestro conocimiento de objetos.

Nuestra razón no es una especie de llanura de extensión indefinida y de límites conocidos sólo de modo general, sino que más bien ha de ser comparada con una esfera cuyo radio puede encontrarse partiendo de la curvatura de su superficie (partiendo de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*); desde ahí podemos igualmente señalar con seguridad el volumen y los límites de la esfera. Fuera de ésta (el campo de la experiencia) nada hay que sea objeto de la razón[1]; es más, incluso las cuestiones relativas a esos supuestos objetos no se refieren más que a principios subjetivos de una completa determinación de las relaciones que pueden surgir entre los conceptos del entendimiento dentro de dicha esfera.

Poseemos efectivamente conocimientos sintéticos *a priori*, como demuestran los principios del entendimiento que anticipan la experiencia. Si alguien es incapaz de representarse su posibilidad, puede comenzar dudando de que existan realmente en nosotros *a priori*, pero la simple fuerza del entendimiento no le permite proclamar que sean imposibles, ni que sean nulos todos los pasos que da la razón a la luz de los mismos. Quien así duda no puede decir más que esto: si conociéramos su origen y autenticidad podríamos determinar la extensión y los límites de nuestra razón, pero mientras
A 763 B 791 eso no suceda, todas las afirmaciones de la misma son formuladas a ciegas. De este modo, estaría plenamente justificada una duda completa frente a toda filosofía dogmática que siguiera su curso sin una crítica de la razón, pero no por ello podría privarse totalmente a la razón del derecho de seguir adelante si el curso hubiese sido preparado y asegurado con una mejor fundamentación. En efecto, todos los conceptos, e incluso todas las cuestiones, que la razón nos presenta descansan, no en la experiencia, sino sólo en la razón. Tiene que ser, pues, posible resolverlos y entenderlos en relación con su validez o nulidad. Tampoco nos es lícito rechazar estos problemas como si su solución residiera realmente en la naturaleza de las cosas, con el pretexto de nuestra incapacidad, ni negarnos a seguir analizándolos, ya que si sólo la razón ha

[1] Leyendo, con A, *von ihr*, en vez de *für ihr*, que figura en B. (N. del T.)

producido en su seno tales ideas, a ella corresponde dar cuenta de su validez o de su ilusión dialéctica.

Toda polémica escéptica va dirigida en realidad contra el dogmático, el cual prosigue su marcha con aire solemne, sin desconfiar de sus principios objetivos originarios, es decir, sin crítica ninguna. El fin de esta polémica es romper sus esquemas y conducirlo al autoconocimiento, pero, por sí misma, no decide en absoluto qué es lo que podemos y lo que no podemos saber. Todas las fracasadas tentativas dogmáticas A 764
de la razón son hechos que conviene someter siempre a la B 792
censura. Pero ésta no puede decidir nada acerca de las expectativas que hacen confiar a la razón en un mejor resultado de sus próximos esfuerzos y que la llevan a formular demandas en este sentido. La mera censura es, pues, incapaz de acabar con la disputa sobre los derechos de la razón humana.

Hume era quizá el más agudo de todos los escépticos y es, desde luego, el más destacado si se atiende al influjo que puede tener el método escéptico en orden a provocar un riguroso examen de la razón. Por ello vale la pena, en la medida en que convenga a mi propósito, exponer el curso de sus inferencias, así como los errores de un autor tan clarividente y estimable, errores que, después de todo, se han producido en la búsqueda de la verdad.

Hume pensaba tal vez, aunque jamás lo haya desarrollado, que en los juicios de cierta clase vamos más allá de nuestro concepto del objeto. A esta clase de juicios les he dado el nombre de *sintéticos*. El modo de ir, mediante la experiencia, más allá del concepto que hasta entonces poseía es algo que no ofrece dificultades. La misma experiencia es una síntesis de percepciones que aumentan mi concepto —que procede, a su vez, de una percepción— por adición de nuevas percepciones. Pero creemos también que podemos sobrepasar *a priori* A 765
nuestros conceptos extendiendo nuestro conocimiento. Tratamos B 793
de hacerlo, ya sea mediante el entendimiento puro con respecto a lo que puede al menos ser *objeto de la experiencia*, ya sea incluso mediante la razón pura con respecto a las propiedades de cosas, o también con respecto a la existencia de objetos, que jamás pueden encontrarse en la experiencia. Nuestro escéptico no distinguió estas dos clases de juicios, cosa que hubiera debido hacer. Consideró directamente imposible ese aumento de los conceptos desde sí mismos, o, por así decirlo, la generación espontánea de nuestro entendimiento

(y de la razón) sin ser fecundado por la experiencia. Por ello estimó que todos los supuestos principios *a priori* del entendimiento y de la razón eran ficciones y vio que no eran más que una costumbre derivada de la experiencia y de sus leyes y, consiguientemente, reglas empíricas, es decir, reglas accidentales en sí mismas a las que nosotros atribuimos una presunta necesidad y universalidad. En apoyo de esa extraña tesis se refirió al universalmente reconocido principio de la relación causa-efecto. Como ninguna facultad intelectual puede conducirnos del concepto de una cosa a la existencia de algo diferente que se dé universal y necesariamente en virtud del mismo, creyó poder inferir de ello que, sin experiencia, no poseemos nada que pueda aumentar nuestro concepto ni justificar un juicio que se amplía a sí mismo *a priori*. La cera se derrite al ser iluminada por la luz solar, mientras que esta
A 766 B 794 misma luz endurece la arcilla. Ningún entendimiento podría adivinar este hecho a partir de los conceptos de tales cosas y, menos todavía, inferirlo conforme a una ley. Sólo la experiencia puede enseñar semejante ley. En la lógica trascendental hemos visto, en cambio, que, si bien nunca podemos ir *inmediatamente* más allá del contenido del concepto que se nos da, sí podemos conocer *a priori* la ley de su conexión con otras cosas, aunque sólo en relación con un tercero, a saber, la experiencia *posible* y, por tanto, *a priori* al fin y al cabo. Si se derrite, pues, la cera que antes era sólida puedo conocer *a priori* que algo ha tenido que preceder (por ejemplo, calor solar), a lo que ha seguido ese derretirse de acuerdo con una ley constante, aunque, prescindiendo de la experiencia, no podría conocer *a priori* y de modo *determinado* ni la causa a partir del efecto, ni éste a partir de aquélla. Así, pues, Hume cometió el error de inferir la contingencia de la *ley* de la contingencia de nuestra determinación *según la ley*, y confundió el pasar del concepto de una cosa a la experiencia posible (lo cual sucede *a priori* y constituye la realidad objetiva de ese concepto) con la síntesis de los objetos de la experiencia efectiva, la cual es siempre empírica, claro está. De este modo convirtió un principio de afinidad, que posee su sede en el entendimiento y afirma una conexión necesaria, en una regla de asociación que no se halla más que en la imaginación
A 767 B 795 reproductora y que sólo puede representar conexiones contingentes, no objetivas.

Los errores escépticos de ese hombre, por lo demás

agudísimo, derivan, sobre todo, de una falta que comparte con todos los dogmáticos, a saber, el no examinar sistemáticamente todas las clases de síntesis *a priori* del entendimiento. De haberlo hecho, habría descubierto, por ejemplo (por no mencionar otros) el *principio de la permanencia,* que, al igual que el de causalidad, anticipa la experiencia. De esta forma habría podido, además, prescribir límites precisos al entendimiento y a la razón pura que se extienden *a priori.* Sin embargo, como sólo *restringe* el entendimiento sin *limitarlo* y provoca una desconfianza general, pero no aporta un conocimiento determinado de cuál es la ignorancia inevitable para nosotros; como somete a censura algunos principios del entendimiento sin comprobar en la balanza de la crítica cuál es el peso de todas sus facultades; como, mientras le niega lo que es realmente incapaz de suministrar, va más adelante y le niega toda facultad de ampliarse *a priori,* a pesar de no haber efectuado un cálculo de todas sus capacidades, sucede a Hume aquello por lo que el escepticismo queda siempre anulado, a saber, que él mismo se pone en duda al basar sus objeciones en hechos contingentes, y no en principios que pudieran llevar {A 768 B 796}
a una necesaria renuncia al derecho de formular afirmaciones dogmáticas.

Hume tampoco establece diferencia entre las fundadas demandas del entendimiento y las pretensiones dialécticas de la razón, a pesar de que sus ataques van principalmente dirigidos contra éstas. De ahí que la razón, cuyo vuelo característico no ha sido alterado en lo más mínimo, sino sólo obstaculizado, no sienta que haya sido cerrado el espacio de su expansión, con lo cual es imposible hacerla desistir totalmente de sus tentativas, por más que encuentre dificultades aquí o allá. En efecto, al ser uno atacado, se arma para la defensa y se insiste tanto más en ella, con el fin de imponer las exigencias propias. Un cálculo completo de nuestro patrimonio, así como la convicción que nos proporciona acerca de lo pequeña que es nuestra posesión, elimina, en cambio, a pesar de la vanidad de pretensiones más altas, todas las disputas y nos induce a contentarnos con una posesión restringida, pero indiscutida.

En consecuencia, estos ataques escépticos son, no sólo peligrosos, sino incluso nocivos para el dogmático acrítico, quien no ha tomado las medidas de la esfera del entendimiento ni ha determinado, consiguientemente, los límites del conocimiento posible, quien no sabe, pues, de antemano hasta dónde

llegan sus posibilidades, sino que piensa descubrirlo por medio de ensayos. En efecto, basta que el ataque afecte a una sola
A 769 B 797 afirmación que el dogmático sea incapaz de justificar, o cuya ilusión no sepa desarrollar a base de principios, para que la sospecha se extienda a todas las afirmaciones, por muy convincentes que sean por lo demás.

El escéptico es, pues, el educador del sofista dogmático, el cual es inducido[1] a efectuar una sana crítica del entendimiento y de la razón misma. Una vez realizada esta crítica, no tiene por qué temer impugnaciones, puesto que desde ella distingue lo que posee de lo que se halla totalmente fuera de su posesión; esto último ya no es reclamado por él, ni puede enredarse en disputas acerca de ello. El método escéptico no es, por tanto, *satisfactorio* en sí mismo en relación con las cuestiones planteadas por la razón, pero sí es *instructivo* en orden a despertar en ella la cautela y a indicarle cuáles son los medios adecuados para asegurar su legítima posesión.

Capítulo I

Sección tercera

La disciplina de la razón pura frente a las hipótesis

Como al fin sabemos, a través de la crítica de nuestra razón, que no podemos en realidad saber nada en su uso puro y especulativo ¿no debiera esta crítica abrir un amplio campo a las *hipótesis,* ya que, si bien no se permite formular afirmaciones, se puede al menos dar libre juego a la imaginación y a la opinión?

A 770 B 798 Si se quiere que la imaginación no *desvaríe*[2], sino que *cree*[3] bajo la estrecha vigilancia de la razón, es necesario que haya primero algo completamente seguro y no inventado o producido por la simple opinión. Este algo es la *posibilidad*

[1] Traduciendo de acuerdo con la variante introducida por Schopenhauer (N. del T.)

[2] *schwärmen*

[3] *dichten*

del objeto mismo. Desde esta perspectiva, es perfectamente legítimo recurrir a la opinión en lo que a la realidad de dicho objeto se refiere. Ahora bien, si tal opinión no ha de ser infundada, tiene que ir ligada, como fundamento explicativo, a lo efectivamente dado y, por ello mismo, cierto. Es entonces cuando la opinión se llama *hipótesis.*

Como no podemos hacernos el menor concepto *a priori* de la posibilidad de conexión dinámica, ni las categorías del entendimiento puro sirven para inventarla, sino para comprenderla cuando se la encuentre en la experiencia, somos incapaces de imaginar originariamente, a la luz de categorías, un solo objeto con una nueva cualidad no susceptible de ser empíricamente señalada, como tampoco podemos basar en ella una hipótesis legítima. En efecto, ello equivaldría a ofrecer solapadamente a la razón vanas quimeras, y no conceptos de cosas. Así, no es lícito inventar nuevas facultades originarias, por ejemplo, un entendimiento capaz de intuir su objeto sin sentidos, o una fuerza de atracción sin contacto, o un nuevo tipo de sustancias, por ejemplo, sustancias que estuvieran en el espacio sin ser impenetrables; consiguientemente, no es tampoco lícito imaginar una comunidad de sustancias distinta A 771
de cuantas nos ofrece la experiencia, ni una presencia diferente B 799
de la que se da en el espacio, ni una duración distinta de la temporal. En una palabra, nuestra razón sólo puede emplear las condiciones de la experiencia posible como condiciones de posibilidad de las cosas, pero de ningún modo puede producir, por así decirlo, condiciones completamente independientes de las mencionadas, ya que tales conceptos carecerían de objeto, aunque no fuesen contradictorios.

Los conceptos del entendimiento son, como ya hemos dicho, meras ideas y, naturalmente, no hay en ninguna experiencia un objeto que les corresponda. Pero no por ello designan objetos que, a la vez que inventados, sean considerados como posibles. Están pensados sólo problemáticamente, con vistas a servir de punto de referencia (en cuanto ficciones heurísticas) para establecer principios reguladores del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia. Sacados de este contexto, no son más que productos mentales cuya posibilidad no es demostrable y que, consiguientemente, tampoco pueden servir de fundamento para explicar fenómenos reales mediante una hipótesis. Podemos muy bien *concebir* el alma en cuanto simple, a fin de poner, de acuerdo con esta *idea,* una completa

y necesaria unidad de todas las facultades psíquicas como principio que nos permita enjuiciar los fenómenos internos del alma, aunque tal unidad no pueda comprenderse en concre-
A 772 B 800 to. Ahora bien, *suponer* que el alma es una sustancia simple (concepto trascendente) equivaldría a una proposición, no sólo indemostrable (como lo son no pocas hipótesis físicas), sino, además, del todo arbitraria y formulada a ciegas, ya que la simplicidad no puede presentarse en ninguna experiencia, absolutamente ninguna; si se entiende por sustancia el objeto permanente de la intuición sensible, no se comprende la posibilidad de un *fenómeno simple*. La razón carece de toda competencia legítima para asumir como opinión la existencia de seres puramente inteligibles, o de propiedades puramente inteligibles de cosas pertenecientes al mundo sensible, aunque tampoco puede negar dogmáticamente tal existencia alegando una supuesta comprensión más honda, ya que la razón carece de todo concepto relativo a su posibilidad o imposibilidad.

Como explicación de los fenómenos dados no pueden aducirse otras cosas o fundamentos explicativos que los ligados a esos fenómenos dados en virtud de las conocidas leyes que los rigen. Una *hipótesis trascendental,* en la que se empleara una mera idea de la razón para explicar las cosas de la naturaleza, no sería ninguna explicación, ya que nos encontraríamos con que algo que no se conoce suficientemente desde principios empíricos conocidos sería explicado por algo de lo cual no se entiende nada. Además, el principio de semejante hipótesis sólo serviría en realidad para dar satisfacción a la razón, no para fomentar el uso del entendimiento respecto de los objetos. El orden y finalidad de la naturaleza tienen que ser explicados
A 773 B 801 desde fundamentos y de acuerdo con leyes igualmente naturales. En este terreno, incluso las hipótesis más descabelladas son, con tal de que posean carácter físico, más tolerables que una hipótesis hiperfísica, es decir, que el recurso a un autor divino asumido para este fin. En efecto, cuando de golpe se prescinde de todas las causas cuya realidad objetiva (al menos atendiendo a su posibilidad) puede conocerse mediante una experiencia continuada, con el fin de descansar en una mera idea que es, cómo no, muy cómoda para la razón, se sigue el principio de la razón perezosa (*ignava ratio*) En lo que atañe a la absoluta totalidad del fundamento explicativo en la serie de esas causas, no puede ser, en cambio, un obstáculo en relación con los objetos del mundo, ya que, al no ser

éstos más que fenómenos, nunca podemos esperar encontrar en ellos nada completo en la síntesis de las series de condiciones.

De ningún modo son admisibles las hipótesis trascendentales del uso especulativo de la razón, como tampoco la libertad de sustituir, llegado el caso, la ausencia de fundamentos explicativos de carácter físico con otros de tipo hiperfísico, y ello debido a que, por una parte, no se hace avanzar así la razón, sino que, al contrario, se interrumpe su progreso, y, por otra, debido a que tal licencia la privaría, en definitiva, de todos los frutos derivados del cultivo de su terreno propio, que es la experiencia. Y es que cuando la explicación natural se nos hace difícil en este o el otro punto, tenemos siempre a mano un fundamento explicativo trascendente que nos ahorra esa pesquisa y que pone fin a nuestra investigación, no con A 774 B 802 conocimientos, sino con la total incomprensibilidad de un principio ideado de antemano de tal forma, que incluya necesariamente el concepto de lo absolutamente primero.

El segundo requisito de la aceptabilidad de una hipótesis es su suficiencia para determinar *a priori* las consecuencias dadas. Cuando hay que recurrir, a tal respecto, a hipótesis auxiliares, éstas despiertan la sospecha de haber sido simplemente inventadas, ya que cada una de ellas necesita la misma justificación que el pensamiento tomado como base, y por ello son incapaces de proporcionar el testimonio adecuado. Al suponer una causa ilimitadamente perfecta, no faltan fundamentos explicativos de la finalidad, orden y grandeza que hallamos en el mundo, pero tal suposición necesita, a su vez, nuevas hipótesis en relación con las discordancias y los males que en él se manifiestan, al menos según nuestros conceptos, nuevas hipótesis que salven la primera frente a tales objeciones. Si la independencia simple del alma humana, independencia que ha sido puesta como base de sus fenómenos, es atacada en virtud de las dificultades que ofrecen ciertos fenómenos suyos que la aproximan a las modificaciones de la materia (crecimiento y retroceso), es necesario recurrir a nuevas hipótesis que, si no carecen de toda probabilidad, sí carecen de todo refrendo, exceptuando el que le concede la opinión asumida como base, que es, sin embargo, la que debía ser apoyada A 775 B 803 por aquéllas.

Si no se consideran las afirmaciones de la razón aducidas en calidad de ejemplos (unidad incorpórea del alma y existencia

de un ser supremo) como hipótesis, sino como dogmas demostrados *a priori,* nuestro tratamiento no se refiere a ellas. Pero en el caso de tomarlas en tal sentido, conviene asegurarse de que la prueba posee la certeza apodíctica de una demostración, ya que la pretensión de convertir en meramente *probable* la realidad de tales ideas constituye un propósito absurdo, tan absurdo como el de demostrar como meramente probable una proposición de la geometría. Separada de la experiencia, la razón sólo puede conocer, o bien *a priori* y necesariamente, o bien no puede conocer nada. De ahí que su juicio no sea nunca opinión, sino, o abstención de todo juicio, o certeza apodíctica. Las opiniones y los juicios probables relativos a lo que pertenece a las cosas sólo pueden presentarse como fundamentos explicativos de lo que se da realmente o como consecuencia, derivadas según leyes empíricas, de aquello que sirve realmente de fundamento a lo dado; en consecuencia, sólo pueden presentarse en la serie de los objetos de la experiencia. Fuera de este campo, *opinar* equivale a jugar con pensamientos, a no ser que de un inseguro camino del juicio se piense que puede acaso conducirnos a la verdad.

A 776 B 804 Aunque en las cuestiones meramente especulativas de la razón pura no haya hipótesis para apoyar proposiciones, tales hipótesis son perfectamente admisibles en la defensa de proposiciones, es decir, lo son en su uso polémico, no en su uso dogmático. Por defensa no entiendo la multiplicación de argumentos en favor de la propia afirmación, sino sólo el rebatir las pseudoideas del adversario que puedan invalidar dicha afirmación. Ahora bien, todas las proposiciones sintéticas formuladas a partir de la razón pura poseen en sí la peculiaridad siguiente: aunque el que afirma la realidad de ciertas ideas nunca sabe lo suficiente para dar certeza a su proposición, tampoco el adversario cuenta con recursos suficientes para sostener lo contrario. Esta igualdad de suerte concedida por la razón humana no favorece a ninguna de las dos partes en el conocimiento especulativo, lo cual constituye la palestra de una contienda sin posibilidad de avenencia. Pero después veremos que, en lo que al *uso práctico* se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podría suponer en el terreno de la mera especulación sin argumentos suficientes. En efecto, aunque todas estas suposiciones van en contra de la perfección de la especulación, el interés práctico de la razón no se preocupa de ella. En el terreno práctico

tiene una posesión cuya legitimidad es incapaz de demostrar y que, de hecho, no podría probar. Es, por tanto, el adversario {A 777 B 805} el que tiene que presentar pruebas. Pero, como éste, a la hora de demostrar el no-ser del objeto puesto en duda, sabe tan poco como el que afirma su realidad, queda evidente la ventaja del que sostiene algo como supuesto necesario desde un punto de vista práctico (*melior est conditio possidentis*). La razón de ello está en que el último tiene abierta la posibilidad de servirse en autodefensa, por así decirlo, y en favor de la buena causa, de los mismos medios que el adversario emplea contra ella, es decir, de recurrir a hipótesis que no deben destinarse a reforzar la demostración de dicha causa, sino sólo a probar que lo que el adversario entiende acerca del objeto en litigio es demasiado poco para permitirle apuntarse frente a nosotros una ventaja en el conocimiento especulativo.

Las hipótesis sólo son, pues, aceptables en el campo de la razón pura como armas de guerra destinadas a defender un derecho, no a fundarlo. Ahora bien, en estos casos tenemos que buscar siempre al enemigo en nosotros mismos, ya que la razón especulativa es *en sí* dialéctica en su uso trascendental. Las objeciones más temibles se hallan en nosotros mismos. Tenemos que ponerlas al descubierto como si se tratara de reclamaciones antiguas, pero nunca prescritas, y fundar sobre su destrucción una paz perpetua. La tranquilidad externa es puramente aparente. Hay que arrancar de raíz el germen de los conflictos, el cual se halla en la naturaleza de la razón humana. Pero ¿cómo podemos hacerlo si no damos a ese {A 778 B 806} germen libertad, si no lo nutrimos incluso, de modo que broten sus hojas y se manifieste, para cortarlo después de raíz? Buscad, pues, vosotros mismos objeciones que no se le hayan ocurrido todavía a ningún adversario. Prestad armas a éste o concededle el puesto más favorable que pueda apetecer. Nada hay que temer por ello. Al contrario, podéis confiar en obtener así una posesión que ya jamás será discutida.

Si vuestro armamento ha de ser completo, las hipótesis de la razón pura deben también formar parte de él, ya que, si bien no son más que armas de plomo (debido a que ninguna ley de la experiencia las ha acerado), poseen tanta eficacia como las que pueda usar cualquier adversario frente a vosotros. Consiguientemente, si, una vez supuesto (en cualquier sentido no especulativo) que el alma es de naturaleza inmaterial y

está exenta de los cambios corpóreos, os encontráis con la
dificultad de que la experiencia parece demostrar, sin embargo,
que tanto el aumento como la perturbación de nuestras faculta-
des psíquicas no son más que modificaciones orgánicas, podéis
contrarrestar la fuerza de este argumento suponiendo que nues-
tro cuerpo no es otra cosa que el fenómeno básico al que,
en cuanto condición, va ligada en su estado actual (en la
vida presente) toda facultad sensitiva y, con ésta, todo pensa-
miento. Desde este supuesto, la separación del cuerpo equivale
al fin de ese empleo sensible de vuestra facultad cognoscitiva
y al comienzo de su uso intelectual. El cuerpo no sería entonces
A 779 B 807 la causa del pensar, sino una mera condición restrictiva del
mismo, y, aunque habría que considerarlo, por tanto, como
promotor de la vida sensible y animal, tanto más debería
ser visto como un obstáculo a la vida pura y espiritual. La
dependencia de la vida sensible y animal respecto de la constitu-
ción del cuerpo no probaría, pues, en absoluto la dependencia
de toda la vida respecto del estado de nuestros órganos. Podéis
ir todavía más lejos y descubrir nuevas dudas que no hayan
sido planteadas todavía o que no lo hayan sido suficientemente
a fondo.

El carácter contingente de las generaciones, el cual de-
pende, tanto en el hombre como en las criaturas irracionales,
de las circunstancias y también, a menudo, de la nutrición,
del modo de vida, de sus veleidades y antojos e incluso del
vicio, representa una importante dificultad contra la opinión
que sostiene la eterna perduración de una criatura cuya vida
ha comenzado en circunstancias tan insignificantes y tan por
entero dejadas en manos de nuestra libertad. En cuanto a
la continuidad de toda la especie (aquí, en la tierra), esta
dificultad carece de importancia, ya que lo contingente en
un caso se halla sometido, de todos modos, a una regla general.
Sí parece, en cambio, dudoso el esperar de causas tan insignifi-
cantes un efecto tan formidable. A ello se puede oponer,
sin embargo, la siguiente hipótesis trascendental: que toda
A 780 B 808 vida es en realidad sólo inteligible y no se halla sometida
a los cambios temporales, como tampoco ha empezado por
nacimiento ni se acaba con la muerte; que esta vida no es
más que un fenómeno, es decir, una representación sensible
de la vida pura y espiritual; que el mundo sensible entero
es una simple imagen que se perfila vagamente en nuestro
actual modo de conocer y que, al igual que un sueño, carece

de toda realidad objetiva; que, si intuyéramos las cosas *tal como son* y nos intuyéramos a nosotros *tal como somos*, nos veríamos en un mundo de naturalezas espirituales, un mundo con el que nuestra única comunidad verdadera no ha comenzado con el nacimiento ni se acabará con la muerte del cuerpo (en cuanto mero fenómeno), etcétera.

De todo lo que de este modo alegamos hipotéticamente contra el ataque no sabemos nada ni lo afirmamos seriamente. Ni siquiera constituye todo eso una idea de la razón. Es simplemente un concepto *ideado* como defensa propia. A pesar de ello, este procedimiento es plenamente conforme a la razón, ya que nos limitamos a mostrar al adversario, el cual cree haber agotado todas las posibilidades presentando erróneamente la falta de condiciones empíricas como una prueba de la total imposibilidad de lo que nosotros creemos, lo siguiente: ni él puede abarcar todo el campo de las cosas posibles en sí mismas por medio de simples leyes de la experiencia, ni nosotros podemos alcanzar ningún conocimiento justificado fuera de la experiencia. Si alguien emplea tales hipótesis como antídoto frente a las arrogancias del adversario que niega osadamente, {A 781 B 809} no debe pensarse de él que quiera asumirlas como opiniones propias. Las abandona tan pronto como ha puesto fin a la vanidad dogmática del oponente. En efecto, aunque pueda considerarse modesto y moderado quien muestra una actitud meramente negativa y de rechazo frente a las afirmaciones ajenas, no bien quiere hacer valer sus objeciones como pruebas de lo contrario, su pretensión no es menos arrogante y engreída que si hubiese adoptado el partido y los asertos del que afirma.

Queda claro, por tanto, que en el uso especulativo de la razón las hipótesis, en cuanto opiniones, no poseen validez en sí mismas, sino sólo en relación con las presunciones trascendentes opuestas. En efecto, extender los principios de la experiencia posible a la posibilidad de las cosas en general es un procedimiento tan trascendente como la afirmación de la realidad objetiva de aquellos conceptos que no pueden encontrar su objeto en otra parte que fuera de toda experiencia posible. Lo que la razón pura juzga asertóricamente, o bien tiene que ser necesario (como todo lo que la razón conoce), o bien no es nada. En realidad, la razón pura no contiene, pues, opiniones. Las mencionadas hipótesis no constituyen más que juicios problemáticos que no son al menos refutados, aunque, naturalmente, no haya medio de demostrarlos. No

A 782 B 810 son, por tanto, más que[1] opiniones privadas, pero no es razonable que prescindamos de ellas (incluso en orden a conseguir la tranquilidad interior) a la hora de hacer frente a los escrúpulos que puedan presentarse. Es preciso, sin embargo, conservarlas en calidad de tales e incluso evitar que intervengan como proposiciones en sí mismas legalizadas y de alguna validez absoluta, caso en el que ahogan la razón bajo invenciones e ilusiones.

Capítulo I

Sección cuarta

La disciplina de la razón respecto de sus demostraciones

Entre todas las pruebas de un conocimiento sintético *a priori* las de las proposiciones trascendentales y sintéticas poseen en sí la peculiaridad de que la razón no puede aplicarse directamente al objeto a través de sus conceptos, sino que antes tiene que demostrar la validez objetiva de éstos y la posibilidad de su síntesis *a priori*. Esta no es sólo una necesaria regla de prudencia, sino que afecta a la esencia y posibilidad de las demostraciones mismas. Si pretendo ir *a priori* más allá del concepto de un objeto, es imposible hacerlo sin un especial hilo conductor que se halle fuera de tal concepto. En las matemáticas es la intuición *a priori* la que dirige mi síntesis. En esta ciencia todas las inferencias pueden ser inme-
A 783 B 811 diatamente guiadas por la intuición pura. En el conocimiento trascendental, siempre que se refiera únicamente a conceptos del entendimiento, es la experiencia posible la que desempeña este papel de guía. La prueba no muestra, en efecto, que el concepto dado (por ejemplo, el de lo que sucede) nos lleve directamente a otro concepto (el de causa), ya que un paso así constituiría un salto injustificable. Lo que muestra es que la misma experiencia y, por tanto, el objeto de la experiencia, sería imposible sin dicha conexión. La prueba debiera, pues, mostrar, a la vez, la posibilidad de llegar sintéticamente y *a priori* a cierto conocimiento de cosas que no se

[1] Leyendo, con Hartenstein, *reine*, en lugar de *keine* (N. del T.)

hallaban contenidas en el concepto de las mismas. Sin esta atención, las demostraciones, como agua desbordada, corren desenfrenadamente a campo traviesa, a donde las lleve casualmente la pendiente de la asociación oculta. La aparente convicción, apoyada en subjetivos motivos de asociación y tomada por conocimiento de una afinidad natural, no puede contrarrestar la duda que, con razón, provoca un proceder tan aventurado. Ello explica también que, según confesión general de los entendidos, todos los intentos de probar el principio de razón suficiente hayan sido inútiles y que, con anterioridad a la aparición de la crítica trascendental, se prefiriera, dado que era, al fin, imposible abandonar tal principio, acudir tercamente al sano entendimiento humano (recurso que manifiesta A 784 B 812
en todo caso lo desesperado de la causa de la razón), antes que ensayar nuevas demostraciones dogmáticas.

En el caso de que la proposición objeto de demostración sea un aserto de la razón pura y se pretenda incluso, por medio de simples ideas, ir más allá de mis conceptos empíricos, tanto más necesario sería que tal proposición incluyera la justificación de semejante paso en la síntesis (suponiendo, por otra parte, que ello fuera posible) como necesaria condición de su fuerza probatoria. En consecuencia, por muy plausible que sea la supuesta demostración de la naturaleza simple de nuestra sustancia pensante partiendo de la unidad de apercepción, se encuentra insoslayablemente con esta dificultad: dado que la simplicidad absoluta no es un concepto susceptible de ser inmediatamente referido a una percepción, sino que, en cuanto idea, tiene que ser meramente inferido, no se comprende cómo la mera conciencia contenida —o que puede al menos contenerse— en *todo pensamiento* puede, a pesar de ser en este sentido una representación simple, llevarnos a la conciencia y al conocimiento de una cosa *en la que* sólo el pensamiento puede estar contenido. En efecto, si me represento la fuerza de un[1] cuerpo en movimiento, tal representación es simple y constituye una unidad absoluta para mí. Por eso puedo también expresar esa representación mediante el movimiento de un punto, ya que el volumen del cuerpo no desempeña en este caso ningún papel, como puedo concebirlo, sin disminución de su fuerza, tan pequeño como quiera y, consiguientemente, como hallán- A 785 B 813

[1] Leyendo, con Hartenstein, *eines* en lugar de *meines* (N. del T.)

dose en un punto. Pero de ello no voy a inferir que cuando no se me da más que la fuerza motriz de un cuerpo, pueda concebirse éste como sustancia simple por el hecho de que su representación prescinda de toda magnitud en su contenido espacial y de que esa representación sea, por tanto, simple. Lo simple en la abstracción y lo simple en el objeto son cosas completamente distintas; el yo en el primer sentido no contiene *en sí* ninguna diversidad; en el segundo, al significar el alma misma, puede ser un concepto muy complejo, es decir, incluir *bajo sí* y designar muchos elementos. Por ello descubro en este punto un paralogismo. Ahora bien, para prevenir éste (pues sin tal conjetura previa no se concebiría sospecha alguna relativa a la demostración) es absolutamente necesario tener siempre a mano un criterio sobre la posibilidad de aquellas proposiciones sintéticas que pretenden probar más de lo que la experiencia puede ofrecer, criterio que consiste en lo siguiente: que la demostración nos lleve al predicado requerido, no directamente, sino por medio de un principio que regule la posibilidad de ampliar *a priori* nuestro concepto dado hasta las ideas y la posibilidad de realizar éstas. Si esta precaución es siempre observada, si antes de ensayar la prueba, se delibera prudentemente acerca de cómo y con qué fundamento de esperanza puede confiarse en semejante ampliación por medio de la razón pura, así como acerca de dónde pueden extraerse en este caso unos conocimientos que no han podido derivarse
A 786 B 814 de conceptos ni anticiparse en relación con la experiencia posible; si se tiene esta precaución, pueden ahorrarse tantos esfuerzos difíciles y estériles a la vez, ya que entonces no se exige de la razón algo que, evidentemente, va más allá de sus posibilidades, o mejor dicho, se somete la razón, que tan mal soporta las restricciones en sus arranques de pasión ampliadora, a la disciplina de la abstinencia.

La primera regla es, pues, ésta: no intentar demostraciones trascendentales antes de haber reflexionado y justificado de dónde se van a tomar los principios sobre los que se piensa construirla y con qué derecho puede esperarse éxito de sus conclusiones. Si son principios del entendimiento (por ejemplo, el de causalidad), en vano serán usados como medios para llegar a las ideas de la razón pura, pues tales principios únicamente poseen validez en relación con objetos de la experiencia posible. Si son principios de la razón pura, todo esfuerzo es igualmente inútil, ya que si bien ella posee principios, éstos,

en cuanto principios objetivos, son todos dialécticos y sólo pueden valer, en el mejor de los casos, como principios reguladores del uso sistemático y coherente de la experiencia. Pero si esas supuestas demostraciones existen ya, opóngase a la engañosa convicción el *non liquet* de un Juicio maduro y, aunque no podamos descubrir todavía la ilusión que ella impli- B 815
ca, tenemos derecho a exigir la deducción de los principios A 787
empleados en esas demostraciones, deducción que jamás podrá sernos ofrecida si tales principios han surgido de la mera razón. Ni siquiera necesitamos, pues, desarrollar y refutar cada una de las infundadas ilusiones en particular, sino que, acudiendo al tribunal de una razón que exige leyes, podemos rechazar de una vez en su conjunto todos los artificios de una dialéctica inagotable.

La *segunda* particularidad de las demostraciones trascendentales es ésta: sólo puede encontrarse *una* prueba para cada proposición trascendental. Si pretendo efectuar inferencias partiendo, no de conceptos, sino de la intuición correspondiente a un concepto, sea una intuición pura, como ocurre en las matemáticas, sea una intuición empírica, como sucede en las ciencias de la naturaleza, la intuición que me sirve de fundamento me suministra materia diversa para formular proposiciones sintéticas. Esta materia puedo combinarla de más de una forma y, como puedo partir de más de un punto, puedo igualmente llegar a la misma proposición por diversos caminos.

Las proposiciones trascendentales sólo parten, en cambio, de un concepto, y establecen la condición sintética de la posibilidad del objeto de acuerdo con ese mismo concepto. El argumento no puede ser, pues, más que uno, ya que, fuera de tal concepto, no hay nada que permita determinar A 788
el objeto. La prueba no puede contener, por tanto, más que B 816
la determinación de un objeto en general a la luz de dicho concepto, que es también único. En la analítica trascendental extraíamos, por ejemplo, el principio «Todo lo que sucede posee una causa» partiendo de la única condición de posibilidad objetiva del concepto de «lo que sucede», es decir, partiendo de que la determinación de un suceso en el tiempo y, consiguientemente, este suceso concreto en cuanto perteneciente a la experiencia, sería imposible si no estuviera sometido a esa regla dinámica. Es el único argumento. En efecto, si el acontecimiento representado posee validez objetiva, es decir, verdad, ello se debe tan sólo a que, mediante la ley de causali-

dad, determinamos un objeto relativo al concepto. Se han ensayado otras demostraciones de este principio, por ejemplo, partiendo de la contingencia. Pero, si se examina tal demostración, se observa la imposibilidad de hallar otro criterio de la contingencia que el *suceder*, es decir, que la existencia a la que precede un no-ser del objeto. Siempre se vuelve, pues, al mismo argumento. Si se pretende demostrar la proposición «Todo lo que piensa es simple», no nos paramos en la variedad del pensar, sino que sólo nos detenemos en el concepto del yo, que es simple y al que se refiere todo pensamiento. Lo mismo sucede con la demostración trascendental de la existencia
A 789 B 817 de Dios, demostración que no se apoya en otra cosa que la reciprocidad de «ser realísimo» y de «ser necesario». No puede buscarse en ninguna otra parte.

Con esta advertencia, la crítica de las afirmaciones de la razón queda considerablemente reducida. Cuando la razón atiende sus asuntos con meros conceptos, no hay más que una demostración posible, si es que alguna lo es. Por consiguiente, si el dogmático se nos viene con diez pruebas, podemos estar seguros de que no posee ninguna. Si tuviera una que demostrara apodícticamente (como tiene que ser en las cuestiones de la razón pura) ¿para qué necesitaría las otras? Lo único que persigue el dogmático es lo de aquel abogado parlamentario: un argumento es para éste, otro para aquél, es decir, para servirse de la debilidad de unos jueces que, sin entrar en el fondo de la cuestión y, para desembarazarse rápidamente del asunto, acuden al primer argumento y a la luz de éste deciden.

La tercera regla peculiar de la razón pura, al ser ésta sometida a una disciplina en relación con las demostraciones trascendentales, consiste en que sus pruebas no deben nunca ser *apagógicas,* sino *ostensivas*. La demostración directa u ostensiva es, en todo tipo de conocimiento, la que, al tiempo que convence de la verdad, enlaza tal convicción con el conocimiento de las fuentes de la verdad. La demostración apagógica, por el contrario, puede producir certeza, pero no inteligibilidad de la verdad en lo que se refiere a la conexión de ésta con
A 790 B 818 los fundamentos de su posibilidad. Las demostraciones de este último tipo son, pues, un remedio de urgencia, más que un procedimiento que satisfaga todos los objetivos de la razón. No obstante, aventajan en evidencia a las demostraciones directas. La ventaja consiste en que la contradicción conlleva siempre

mayor claridad en la representación que el mejor enlace, por lo cual se aproximan más al elemento intuitivo de una demostración.

La verdadera causa del uso de demostraciones apagógicas en diferentes ciencias es ésta: cuando los fundamentos de los que se pretende derivar cierto conocimiento son demasiado numerosos o se hallan excesivamente velados, se ensaya la posibilidad de llegar a tal conocimiento a través de sus consecuencias. Sería el *modus ponens,* esto es, inferir la verdad de un conocimiento partiendo de la verdad de sus consecuencias, lo cual sólo es permisible cuando son verdaderas todas sus consecuencias. En efecto, sólo a un fundamento puede deberse este último caso, fundamento que, consiguientemente, es también el verdadero. Ahora bien, este procedimiento es impracticable, pues el ver todas las consecuencias de cualquier proposición que adoptemos es algo que excede nuestra capacidad. Este tipo de inferencia es, no obstante, empleado —si bien, naturalmente, con cierta indulgencia— cuando sólo se trata de demostrar algo como hipótesis, admitiéndose entonces la conclusión en virtud de la analogía siguiente: si todas las consecuencias ensayadas concuerdan con un fundamento supuesto, todas las demás consecuencias posibles tienen que concordar igualmente con él. Por ello nunca se puede, por este A 791 B 819 camino, transformar una hipótesis en una verdad demostrada. El *modus tollens* de los razonamientos que van de las consecuencias a los fundamentos, no sólo demuestra rigurosamente, sino además, con gran facilidad, pues basta que pueda extraerse de una proposición una sola consecuencia falsa para que tal proposición sea también falsa. En vez de recorrer, pues, en una demostración ostensiva toda la serie de fundamentos que pueden conducirnos a la verdad de un conocimiento mediante una exhaustiva comprensión de su posibilidad, sólo necesitamos encontrar una sola consecuencia falsa entre las que derivan del conocimiento opuesto para que este opuesto sea también falso y para que, consiguientemente, sea verdadero el conocimiento que se trataba de probar.

Las pruebas de tipo apagógico sólo son permisibles en las ciencias en las que es imposible *sustituir* lo objetivo de nuestras representaciones por lo subjetivo de las mismas, esto es, introducir subrepticiamente este último elemento en el conocimiento de lo que es propio del objeto. Cuando tal sustitución predomina, tiene que ocurrir a menudo, o bien

que lo opuesto de cierta proposición sólo se halle en contradicción con las condiciones subjetivas del pensamiento, pero no con el objeto, o bien que ambas proposiciones sólo se contradigan bajo una condición subjetiva erróneamente considerada como objetiva. Al ser falsa esta condición, las dos proposiciones pueden ser también falsas, sin que sea posible inferir la verdad de una de ellas partiendo de la falsedad de la otra.

A 792 B 820 En las matemáticas es imposible esa subrepción. De ahí que esta ciencia sea el ámbito propio de las demostraciones apagógicas. En las ciencias de la naturaleza puede evitarse en gran parte tal subrepción confrontando múltiples observaciones, ya que en dichas ciencias todo se funda en intuiciones; pero ese tipo de prueba es irrelevante las más de las veces en esas mismas ciencias. Sin embargo, el medio propio en el que se desarrollan todas las tentativas trascendentales de la razón pura es la ilusión dialéctica, es decir, el elemento subjetivo que se presenta —que se impone, incluso— como objetivo en las premisas de la razón. No es, pues, admisible, en lo que a las proposiciones sintéticas se refiere, justificar las propias afirmaciones refutando sus contrarias. En efecto, o bien esta refutación no es más que la mera representación del conflicto de la opinión opuesta con las condiciones subjetivas de inteligibilidad propias de nuestra razón, lo cual no apoya en modo alguno el rechazo de la cosa misma (así, por ejemplo, una incondicionada necesidad en la existencia de un ser es algo absolutamente incomprensible para nosotros; es, por tanto, razonable oponerse *subjetivamente* a toda demostración especulativa de un ser supremo y necesario, pero no lo es el oponerse a la posibilidad de semejante ser primordial *en sí*), o bien ambos, el que afirma y el que niega, se basan, engañados por la ilusión trascendental, en un imposible concepto del objeto, y, en este caso, se aplica la regla: *non entis* A 793 B 821 *nulla sunt praedicata*, es decir, tanto lo afirmado como lo negado respecto del objeto es incorrecto, como tampoco se puede pasar apagógicamente, por refutación de lo contrario, al conocimiento de la verdad. Por ejemplo, si suponemos que el mundo de los sentidos está dado *en sí mismo* en su totalidad, es falso que, *o bien* es infinito desde el punto de vista espacial, *o bien* tiene que ser finito y limitado. Es falso por serlo ambas alternativas. En efecto, unos fenómenos (en cuanto meras representaciones) que se dieran, a la vez, *en sí mismos* (en cuanto objetos) constituyen algo imposible. Por otra parte, la infinitud

de esa totalidad imaginaria sería incondicionada, pero contradiría (dado que todo cuanto pertenece a los fenómenos es condicionado) la incondicionada determinación de la magnitud que habíamos supuesto en el concepto.

La demostración de tipo apagógico es también el artificio con que nuestros sofistas dogmáticos sostienen a los permanentes admiradores de su profundidad. La prueba apagógica es, por así decirlo, el campeón que quiere demostrar el honor y el derecho indiscutible del partido adoptado comprometiéndose a enfrentarse a todo el que pretenda ponerlo en duda. Sin embargo, con tal fanfarronería no se decide nada acerca de la cuestión, sino sólo acerca de la fuerza del adversario y, además, únicamente por parte del que toma la ofensiva. Al ver los espectadores que cada una de las dos partes sale tan pronto victoriosa como derrotada, se sienten llevados a A 794 B 822
la duda escéptica acerca del objeto mismo de la lucha. De todos modos, no tienen motivo para ello, y basta gritarles: *non defensoribus istis tempus eget.* Cada cual tiene que sostener su causa demostrándola correctamente mediante la deducción trascendental de los fundamentos de tal demostración, es decir, directamente, a fin de que se vea qué pueden aducir en su favor las pretensiones de la razón. En efecto, si el adversario se apoya en bases subjetivas, es, naturalmente, fácil refutar su posición, pero no representa una ventaja para el dogmático, quien suele depender igualmente de motivos subjetivos en sus juicios y puede ser acosado de igual forma por el adversario. Si ambas partes sólo proceden, en cambio, directamente, o bien advertirán por sí mismas la dificultad, e incluso la imposibilidad, de encontrar apoyo a sus afirmaciones, y entonces sólo podrán apelar a alguna prescripción, o bien la crítica descubrirá fácilmente la ilusión dogmática, y entonces obligará la razón a abandonar sus exageradas pretensiones en su uso especulativo y a retirarse a su terreno propio, a los principios prácticos.



A 795 B 823 DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL METODO

Capítulo II

EL CANON DE LA RAZON PURA

Es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y que necesite incluso una disciplina que refrene sus extravagancias y evite las ilusiones consiguientes a las mismas. Por otra parte, el hecho de que ella misma pueda y deba ejercer tal disciplina sin permitir otra censura superior, eleva su ánimo y le da confianza en sí misma; igual puede decirse del hecho de que los límites que la razón se ve obligada a poner a su uso especulativo restrinjan, a la vez, las pretensiones sofísticas de todo adversario y de que, consiguientemente, pueda resguardar de cualquier ataque todo cuanto le haya quedado de sus exageradas demandas anteriores. La mayor —y tal vez la única— utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores.

Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba
A 796 B 824 quizá a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón. De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen

ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso *práctico*.

Entiendo por canon el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas. Así, la lógica general constituye, en su parte analítica, un canon del entendimiento y de la razón en general, pero sólo en lo que a la forma concierne, ya que prescinde de todo contenido. La analítica trascendental era igualmente el canon del *entendimiento* puro, pues sólo él es capaz de verdadero conocimiento sintético *a priori*. Cuando no es posible el uso correcto de una facultad cognoscitiva, no hay canon alguno. Ahora bien, de acuerdo con todas las pruebas hasta ahora presentadas, la *razón* pura es incapaz, en su uso especulativo, de todo conocimiento sintético. No hay, pues, canon de este uso especulativo de la razón (ya que tal uso es enteramente dialéctico). En este sentido, toda lógica trascendental no es más que disciplina. Consiguientemente, de haber un uso correcto de la A 797 B 825 razón pura, caso en el que tiene que haber también un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su *uso práctico*, uso que vamos a examinar ahora.

EL CANON DE LA RAZON PURA

Sección primera

EL OBJETIVO FINAL DEL USO PURO DE NUESTRA RAZÓN

La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en un uso puro, mediante simples ideas, más allá de los últimos límites de todo conocimiento, a la vez que a no encontrar reposo mientras no haya completado su curso en un todo sistemático y subsistente por sí mismo. Preguntamos ahora: ¿se basa esta aspiración en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien única y exclusivamente en su interés práctico?

Dejaré de momento a un lado la suerte de la razón pura en su aspecto especulativo y me limitaré a preguntar por los problemas cuya solución constituye su objetivo final —independientemente de que sea o no alcanzado— y en relación con el cual todos los demás poseen el valor de simples

medios. De acuerdo con la naturaleza de la razón, estos fines A 798 B 826 supremos deberán tener por su parte, una vez fundidos, la unidad que fomente aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro interés superior.

La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En relación con los tres, el interés meramente especulativo de la razón es mínimo; a este respecto sería difícil que se emprendiera una fatigosa labor de investigación trascendental envuelta en obstáculos interminables; sería difícil porque no habría posibilidad de emplear los descubrimientos que pudieran hacerse en ella de forma que se revelara su utilidad en concreto, es decir, en la investigación de la naturaleza. El que la razón sea libre sólo afecta a la causa inteligible de nuestro querer, ya que por lo que se refiere a los Fenómenos [1] por los que se expresa, es decir, a los actos, no podemos explicarlos de otro modo —según una máxima básica e inviolable, sin la cual no podemos emplear la razón en su uso empírico— que como explicamos todos los demás fenómenos de la naturaleza, es decir, de acuerdo con leyes invariables de esa misma naturaleza. En segundo lugar, aun suponiendo que pueda comprenderse la naturaleza espiritual del alma (y, con ella, su inmortalidad), tal compren- A 799 B 827 sión no nos sirve, como fundamento explicativo, ni para dar cuenta de sus fenómenos en esta vida ni de la peculiar naturaleza de su estado futuro, ya que nuestro concepto de naturaleza incorpórea es meramente negativo, y no amplía en lo más mínimo nuestro conocimiento ni ofrece materia para extraer consecuencias, como no sean las que sólo poseen validez como creaciones de la imaginación, creaciones que la filosofía no admite. En tercer lugar, si se demostrara la existencia de una inteligencia suprema, haríamos comprensible lo teleológico en la constitución del mundo, así como el orden en general, pero no nos sería lícito derivar de ello ninguna disposición u orden peculiares, como tampoco osar inferirlos donde no fueran percibidos, ya que es una regla necesaria del uso especulativo de la razón el no pasar por alto las causas naturales ni desentenderse de aquello que puede instruirnos mediante la experiencia con la pretensión de derivar algo conocido de

[1] *Phanomene*

algo que sobrepasa enteramente nuestro conocimiento. En una palabra, estas tres proposiciones son siempre trascendentes para la razón especulativa y carecen de todo uso inmanente, es decir, admisible en relación con objetos de la experiencia y, por consiguiente, de todo empleo útil. Consideradas en sí mismas, constituyen esfuerzos racionales completamente ociosos, a la vez que extremadamente difíciles.

Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia A 800 B 828 sólo afectará en realidad a lo *práctico*.

«Práctico» es todo lo que es posible mediante libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas; así, por ejemplo, en la doctrina de la prudencia, sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la *felicidad;* la coordinación de los medios para conseguirla constituye toda la tarea de la razón. De ahí que las únicas leyes que ésta puede suministrarnos sean, no leyes puras y enteramente determinadas *a priori,* sino leyes *pragmáticas* de la conducta libre encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan. Si fuesen, en cambio, leyes prácticas puras, con fines dados enteramente *a priori* por la razón, con fines no empíricamente determinados, sino absolutamente preceptivos, serían productos de la razón pura. Así son las leyes *morales.* Consiguientemente, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura y admiten un canon.

Así, pues, en el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados. Estos poseen, a su vez, su propia finalidad remota, a saber: *qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el A 801 B 829 fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral.

Hay que tener, empero, cuidado, al dirigir nuestra atención sobre un objeto extraño a la filosofía trascendental[k],

[k] Todos los conceptos prácticos se refieren a objetos de agrado o →

en no extraviarse en digresiones que lesionen la unidad del sistema. Por otra parte, hay que evitar igualmente faltar a la claridad o a la fuerza de persuasión por hablar demasiado poco acerca de la nueva materia. Espero cumplir ambas exigencias manteniéndome lo más cerca posible de lo trascendental y dejando enteramente de lado lo que pueda ser psicológico, es decir, empírico.

Ante todo señalaré que, de momento, sólo emplearé el concepto de libertad en sentido práctico, prescindiendo del mismo, como ya hemos dicho, en su significación trascendental.
A 802 B 830 En esta última acepción no podemos suponerlo empíricamente, como fundamento explicativo de los fenómenos, sino como un problema de la razón. En efecto, una voluntad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente,* es una *voluntad animal* (*arbitrium brutum*). La que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón, se llama *voluntad libre* (*arbitrium liberum*), y todo cuanto se relaciona con ésta última, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico.* La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable, esto es, bueno y provechoso, en relación con todo nuestro estado, se basan en la razón. De ahí que ésta dicte también leyes que son imperativos, es decir, *leyes* objetivas *de la libertad,* y que establecen *lo que debe suceder,* aunque nunca suceda, matiz que las distingue de las *leyes de la naturaleza,* las cuales tratan únicamente de *lo que sucede.* Esta es la razón de que las primeras se llamen también leyes prácticas.

→ desagrado, es decir, de placer o displacer y, por tanto —al menos indirectamente— a objetos de nuestro sentimiento. Como éste no constituye una capacidad de representar cosas, sino que queda fuera de todas nuestras facultades cognoscitivas, aquellos elementos de nuestros juicios que se refieren al placer o al displacer y, en consecuencia, los elementos de los juicios prácticos, se hallan excluidos del conjunto de la filosofía trascendental, que no se ocupa más que de conocimientos puros *a priori* (Nota de Kant).

El problema relativo a si en estos actos por los que A 803 B 831
la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles no puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la *norma* de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar de hacer. A través de la experiencia reconocemos, pues, la libertad práctica como una de las causas naturales, es decir, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad. La libertad trascendental exige, en cambio, la independencia de esa voluntad misma (en lo que se refiere a la causalidad por la que inicia una serie de fenómenos) respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible. En tal sentido, la libertad trascendental parece oponerse a la ley de la naturaleza y, consiguientemente, a toda experiencia posible. Sigue, pues, constituyendo un problema. Ahora bien, éste no afecta a la razón en su uso práctico. Por tanto, en un canon de la razón pura sólo tenemos que tratar de dos cuestiones que incumben al interés práctico de la misma y en relación con las cuales tiene que ser posible un canon de su uso, a saber: ¿existe Dios?, ¿hay una vida futura? La cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente. En la A 804 B 832
antinomia de la razón pura se puede encontrar una discusión suficiente sobre ella.

EL CANON DE LA RAZON PURA

Sección segunda

El ideal del bien supremo como fundamento determinador del fin último de la razón pura

En su uso especulativo, la razón nos condujo a través del campo empírico y, como en él nunca se halla plena satisfacción, nos llevó de ahí a las ideas especulativas, las cuales nos recondujeron, al fin, a la experiencia. Esas ideas cumplie-

ron, pues, su objetivo de forma útil, pero no adecuada a nuestras expectativas. Ahora nos queda por hacer todavía una exploración, la de averiguar si no es igualmente posible que encontremos la razón pura en el uso práctico, si no nos conduce en este uso a las ideas que alcanzan los fines supremos de la misma —fines que acabamos de señalar—, si, consiguientemente, esa misma razón pura no puede brindarnos, desde el punto de vista de su interés práctico, aquello que nos niega en relación con su interés especulativo.

Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

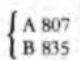
A 805 B 833 1) *¿Qué puedo saber?*
2) *¿Qué debo hacer?*
3) *¿Qué puedo esperar?*

La primera cuestión es meramente especulativa. Hemos agotado (así lo espero) todas sus posibles respuestas y encontrado, al fin, una con la que ha de conformarse y con la que tiene incluso razones para estar satisfecha mientras no atienda a lo práctico. Pero nos hemos quedado tan lejos de los dos grandes objetivos a los que en realidad se encaminaba todo el esfuerzo de la razón pura como si, por motivos de comodidad, nos hubiésemos negado desde el principio a realizar este trabajo. Cuando se trata, pues, del saber, queda al menos decidido con seguridad que éste no puede sernos jamás concedido en lo que a esos dos problemas se refiere.

La segunda cuestión es meramente práctica. Aunque puede, en cuanto tal, pertenecer a la razón pura, no por ello es trascendental, sino moral. En sí misma no puede ser, pues, tratada por nuestra crítica.

La tercera cuestión, a saber, ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica a un tiempo, de modo que lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, a la cuestión especulativa. En efecto, todo *esperar* se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados
A 806 B 834 con el conocimiento teórico de las cosas. Lo práctico desemboca en la conclusión de que *hay algo* (que determina el último fin posible) *porque algo debe suceder;* lo teórico, en la conclusión de que *hay algo* (que opera como causa suprema) *porque algo sucede.*

Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive,* atendiendo a su variedad, como *intensive,* respecto de su grado, como también *protensive,* en relación con su duración). La ley práctica derivada del motivo de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella. La primera se basa en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas. La segunda prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar la libertad de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, esa libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios. En consecuencia, esta segunda ley *puede* al menos apoyarse en meras ideas de la razón pura y ser conocida *a priori.*



Mi supuesto es el siguiente: existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (con independencia de motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en *términos absolutos* (no meramente hipotéticos o bajo la suposición de otros fines empíricos); tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos. Este supuesto puedo asumirlo razonablemente[1], no sólo acudiendo a las demostraciones de los moralistas más ilustrados, sino al juicio ético de todo hombre que quiera concebir esa ley con claridad.

Así, pues, la razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia,* a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la humanidad, pero sí los contiene en un cierto uso práctico, esto es, moral. En efecto, si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan. Tiene que poder haber, pues, un tipo peculiar de unidad sistemática, a saber, la unidad moral. Fue,

[1] *mit Recht*

en cambio, imposible demostrar la unidad sistemática de la naturaleza *de acuerdo con principios especulativos de la razón,* y ello debido a que, si bien ésta posee causalidad respecto de la libertad en general, no la posee en relación con la naturaleza entera y a que los principios morales de la razón pueden
A 808 B 836 dar lugar a actos libres, pero no a leyes de la naturaleza. En consecuencia, los principios de la razón pura poseen realidad objetiva en su uso práctico, pero especialmente en su uso moral.

Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como *puede* serlo gracias a la *libertad* de los seres racionales y como *debe* serlo en virtud de las leyes necesarias de la *moralidad*) el nombre de **mundo moral.** En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea. Consiguientemente, la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y en cuanto *corpus mysticum* de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás.

La respuesta a la primera de las dos cuestiones de la razón pura relativas a su interés práctico es ésta: *haz aquello*
A 809 B 837 *mediante lo cual te haces digno de ser feliz.* La segunda cuestión es: si me comporto de modo que no sea indigno de la felicidad, ¿es ello motivo para confiar en ser también partícipe de ella? La contestación depende de si los principios de la razón pura que prescriben *a priori* la ley enlazan necesariamente con ésta tal esperanza.

En consecuencia, sostengo lo siguiente: que así como los principios morales son necesarios de acuerdo con la razón en su uso *práctico,* así es igualmente necesario suponer, de acuerdo con la razón en su uso *teórico,* que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida

en que se haya hecho digno de ella; que, consiguientemente, el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura.

Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones), puede concebirse también como necesario semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismos seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros. Pero este sistema de moralidad autorrecompensadora es sólo una idea cuya realización descansa en la condición de que *cada uno* haga lo que debe, es decir, de que todas las acciones de seres racionales {A 810 B 838}
sucedan como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí o bajo sí todas las voluntades privadas. Ahora bien, la ley moral obliga a cada uno, en el uso que haga de su libertad, aunque otros no se comporten de acuerdo con esa ley. Consiguientemente, ni la naturaleza de las cosas del mundo ni la causalidad de las mismas acciones y su relación con la moralidad determinan cuál es el vínculo existente entre las consecuencias de tales acciones y la felicidad, como tampoco es posible conocer mediante la razón el mencionado lazo necesario entre esperanza de ser feliz e incesante aspiración de hacerse digno de la felicidad, si sólo nos apoyamos en la naturaleza. Unicamente podemos esperar si tomamos como base una *razón suprema* que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza.

La idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo *ideal del bien supremo*. En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo *originario* puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto {A 811 B 839}
de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea, del *moral*. Como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos presenten más que un

mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y, dado que éste no nos ofrece tal conexión, nos veremos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros. Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone.

La moralidad constituye por sí misma un sistema. No así la felicidad, a no ser en la medida en que esté distribuida en exacta proporción con la primera. Ahora bien, esto sólo puede suceder en el mundo inteligible, bajo un autor y un gobernante sabio. La razón se ve obligada a suponer éste último, juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar como futuro, o, en caso contrario, a tomar los principios morales por vanas quimeras, ya que el necesario resultado de los mismos —resultado que la propia razón enlaza con ellos— quedaría ineludiblemente invalidado. De ahí también que todos consideren las leyes morales como *mandamientos,* cosa que no podrían ser si no ligaran *a priori* a su regla consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran *promesas*
A 812 B 840 y *amenazas.* Pero tampoco pueden hacerlo si no residen en un ser necesario que, como bien supremo, es el único que puede hacer posible semejante unidad teleológica.

Leibniz denominaba el mundo, en la medida en que sólo se atendía en él a los seres racionales y a su relación según leyes morales bajo el gobierno del bien supremo, *reino de la gracia,* distinguiéndolo del *reino de la naturaleza,* en el que dichos seres se hallan igualmente bajo leyes morales, pero no esperan de su conducta otro resultado que el conforme al curso de la naturaleza constituida por nuestro mundo de los sentidos. Así, pues, desde el punto de vista práctico, constituye una idea necesaria de la razón el vernos en el reino de la gracia donde nos espera toda felicidad, a menos que nosotros mismos limitemos nuesta participación en la misma por habernos hecho indignos de ella.

Cuando las leyes prácticas se convierten, a la vez, en fundamentos subjetivos de los actos, es decir, en principios subjetivos, se llaman *máximas.* La *valoración* de la moralidad, en lo que a su pureza y consecuencias se refiere, se hace de acuerdo con *ideas,* mientras que la *observancia* de sus leyes se verifica de acuerdo con máximas.

Es necesario que el curso entero de nuestra vida se

someta a máximas morales, pero, al mismo tiempo, es imposible que ello suceda si la razón no enlaza con la ley moral —que no es más que una idea— una causa eficiente que determine para la conducta que observe esa ley un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines supremos, sea en ésta, sea en otra vida. Por consiguiente, prescindiendo de Dios A 813 B 841
y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente.

Por sí sola, la felicidad está lejos de ser el bien completo de la razón. Esta no la acepta (por mucho que la inclinación la desee) si no va unida a la dignidad de ser feliz, esto es, al buen comportamiento ético. La moralidad sola y, con ella, la mera *dignidad* de ser feliz, se hallan igualmente lejos de constituir el bien pleno. El bien será completo si quien no se ha comportado de manera indigna de la felicidad puede confiar en ser partícipe de ella. Ni siquiera una razón libre de toda finalidad privada que se pusiera en lugar de un distribuidor de toda la felicidad de los demás, prescindiendo del propio interés, podría juzgar de otro modo, ya que ambas cosas se hallan esencialmente unidas en la idea práctica, si bien de forma que es el sentido[1] moral el que, en cuanto condición, hace posible participar de la felicidad, no la perspectiva de ésta la que hace posible el sentido moral. En efecto, en este último caso no sería sentido moral ni, consiguientemente, digno de aquella felicidad plena que no conoce ante la razón otras A 814 B 842
limitaciones que las debidas a nuestra propia conducta inmoral.

Es, pues, la felicidad en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales gracias a la cual éstos se hacen dignos de la primera lo que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón pura práctica. Ese mundo es, claro está, de carácter meramente inteligible, ya que, por una parte, el sensible no nos promete semejante unidad sistemática de los fines respecto de la naturaleza de las cosas y,

[1] *Gesinnung*

por otra, la realidad de ese mundo inteligible no puede tampoco fundarse en otra cosa que en el supuesto de un bien supremo y originario en el que la razón autónoma, provista de toda la suficiencia de una causa suprema, funda, mantiene y sigue el orden de las cosas de acuerdo con la más perfecta finalidad, orden que, aunque para nosotros se halle muy oculto en el mundo de los sentidos, es universal.

Esta teología moral tiene la ventaja peculiar, frente a la teología especulativa, de conducirnos inevitablemente al concepto de un ser primario *uno, perfectísimo* y *racional,* un ser al que la teología especulativa no podía *remitirnos,* ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya *convencernos* de su existencia. En efecto, ni en la teología trascendental ni en la teología natural encontramos —por muy lejos que en ellas nos lleve la razón— fundamento alguno significativo
A 815 B 843 para suponer un ser antepuesto a todas las causas de la naturaleza, un ser del que, a la vez, pudiéramos decir con motivos suficientes que tales causas dependían de él en todos sus aspectos. En cambio, si desde el punto de vista de la unidad moral, como ley necesaria del mundo, consideramos cuál es la única causa que puede dar a esa ley el efecto adecuado y, consiguientemente, fuerza vinculante para nosotros, vemos que tiene que ser una voluntad suprema que comprenda en sí todas esas leyes, pues ¿cómo íbamos a encontrar una completa unidad de fines bajo voluntades distintas? Esa voluntad tiene que ser omnipotente, de modo que toda la naturaleza y su relación con la moralidad en el mundo le estén sometidas; omnisciente, a fin de que conozca lo más recóndito de los sentimientos y su valor moral; omnipresente, de modo que se halle inmediatamente cerca de toda exigencia planteada por el bien supremo del mundo; eterna, para que en ningún momento falte ese acuerdo entre naturaleza y libertad, etcétera.

Pero tal unidad sistemática de los fines en ese mundo de inteligencias —mundo que, si bien en cuanto mera naturaleza es sólo mundo sensible, en cuanto sistema de la libertad puede llamarse inteligible, esto es, moral (*regnum gratiae*)— conduce también de modo inevitable a la unidad teleológica de todas las cosas que constituyen ese gran todo según leyes universales de la naturaleza (del mismo modo que la primera es una unidad según leyes universales y necesarias de la moralidad), con lo cual enlaza la razón práctica con la especulativa.
A 816 B 844 Hay que representarse el mundo como surgido de una idea

si se quiere que concuerde con aquel uso de la razón sin el cual nosotros mismos nos comportaríamos de manera indigna de la razón, es decir, con su uso ético, que, en cuanto tal, descansa enteramente en la idea del bien supremo. Toda la investigación de la naturaleza cobra así una orientación que apunta a la forma de un sistema de fines, convirtiéndose, en su mayor amplitud, en una fisicoteología. Pero, como ésta ha partido del orden moral considerado como unidad basada en la esencia de la libertad, y no establecida casualmente en virtud de mandamientos externos, enlaza lo teleológico de la naturaleza con fundamentos que tienen que estar inseparablemente unidos *a priori* a la interna posibilidad de las cosas, con lo cual nos conduce a una *teología trascendental*. Esta adopta el ideal de la suprema perfección ontológica como un principio de la unidad sistemática que enlaza todas las cosas de acuerdo con leyes naturales necesarias y universales, ya que todas esas mismas cosas proceden de un único ser primordial.

¿Qué *uso* podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines? Ahora bien, los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer. Una vez provistos de ellos y situados bajo su guía, sólo podemos emplear adecuadamente el conocimiento de la naturaleza respecto del proceso cognoscitivo cuando es la misma naturaleza la
que ha puesto la unidad de propósito. En efecto, sin esta A 817 B 845
unidad, careceríamos incluso de razón, ya que no tendríamos ninguna escuela para ella, como tampoco ningún cultivo de la misma a través de objetos que suministraran la materia de esos conceptos. Aquella unidad de propósito es necesaria y se funda en la esencia de la voluntad misma. Consiguientemente, esta segunda unidad, que contiene la condición de su aplicación concreta, tiene que serlo también. De esta forma, la ampliación trascendental de nuestro conocimiento racional no sería la causa de la intencionalidad práctica que la razón nos impone, sino que sería sólo su efecto.

Ello explica igualmente que descubramos en la historia de la razón humana que, antes de que los conceptos morales fueran suficientemente depurados y determinados y antes de que la unidad sistemática de los fines fuera comprendida de acuerdo con ellos y a partir de principios necesarios, ni el conocimiento de la naturaleza ni aun un considerable grado de cultura de la razón en el terreno de otras varias ciencias,

pudieran producir más que toscos e imprecisos conceptos de la divinidad, o bien dejaran una asombrosa indiferencia acerca de esta cuestión. Una mayor elaboración de ideas éticas se hizo necesaria en virtud de la purísima ley moral de nuestra religión. Tal elaboración aumentó la agudeza de la razón con respecto a ese objeto debido al interés que se vio obligada a mostrar por él. Sin que a ello contribuyeran ni el mejor conocimiento de la naturaleza ni los conocimientos trascendentales correctos y fidedignos (de los que siempre hemos careci-
A 818 B 846 do), las ideas morales[1] dieron lugar a un concepto de ser divino que consideramos ahora acertado, no porque la razón especulativa nos convenza de su corrección, sino porque está en perfecto acuerdo con los principios morales de la razón. En definitiva, pertenece, pues, exclusivamente a la razón, aunque sólo en su uso práctico, el mérito de relacionar un conocimiento —que la mera especulación sólo puede imaginar, pero al que no puede conceder validez— con nuestro supremo interés, así como el de convertirlo de esta forma, no en un dogma demostrado, pero sí en un supuesto absolutamente necesario para los fines más esenciales de la razón.

Sin embargo, una vez que la razón práctica ha alcanzado esta elevada cima, a saber, el concepto de un primer ser único en cuanto bien supremo, no debe pensar que se ha colocado por encima de todas las condiciones empíricas de su aplicación o que se ha elevado a un conocimiento inmediato de objetos nuevos para partir de ese concepto y derivar de él las leyes morales mismas. En efecto, ha sido precisamente la interna necesidad práctica de estas leyes la que nos ha llevado al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo que las haga efectivas. No podemos, pues, considerarlas a la inversa, como accidentales en virtud de ese sabio gobernador y como derivadas de su voluntad, sobre
A 819 B 847 todo tratándose de una voluntad de la que no tendríamos concepto alguno si no lo hubiésemos formado de acuerdo con dichas leyes. En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de guiarnos, no consideraremos los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideraremos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna. Estudiaremos la libertad bajo

[1] Entendiendo por *sie*, de acuerdo con la interpretación de Erdmann, *die sittlichen Ideen*. (N. del T.)

la unidad teleológica conforme a los principios de la razón y sólo creeremos proceder de acuerdo con la voluntad divina en la medida en que observemos santamente la ley moral que la misma razón nos enseña partiendo de la naturaleza de los actos; sólo pensaremos servir a esa voluntad fomentando en nosotros mismos y en los otros el bien supremo del mundo. La teología moral no posee, por tanto, más que un uso inmanente, a saber, el de recomendarnos que cumplamos nuestro destino en el mundo adaptándonos al sistema de todos los fines y que no abandonemos exaltadamente, o incluso impíamente, la guía de una razón moralmente legisladora respecto de la buena conducta, pretendiendo enlazar inmediatamente esa guía con la idea del ser supremo. Esto nos permitiría un uso trascendental, pero que, de la misma forma que la mera especulación, tergiversaría y haría inútiles los últimos fines de la razón.

EL CANON DE LA RAZON PURA {A 820 B 848

Sección tercera

La opinión, el saber y la creencia

El tener algo por verdadero[1] es un suceso[2] de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción*. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión*.

La persuasión es una mera apariencia, ya que el fundamento del juicio, fundamento que únicamente se halla en el sujeto, es tomado por objetivo. Semejante juicio tampoco posee, pues, más que una validez privada y el tener por verdadero es incomunicable. Pero la verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen

[1] *das Fürwahrhalten*
[2] *Begebenheit*

que coincidir *(consentientia uni tertio, consentiunt inter se)*. El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos
A 821 B 849 que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio.

Subjetivamente no es, por tanto, posible distinguir la persuasión de la convicción cuando el sujeto considera el tener por verdad como simple fenómeno del propio psiquismo. Pero el ensayo que hacemos con sus fundamentos valederos para nosotros, con el fin de ver si producen en el entendimiento de otros el mismo efecto que en el nuestro, es, a pesar de tratarse de un medio subjetivo, no capaz de dar como resultado la convicción, pero sí la validez meramente privada del juicio, es decir, un medio para descubrir en él lo que constituya mera persuasión.

Si podemos, además, desarrollar aquellas *causas* subjetivas del juicio que nosotros consideramos *fundamentos* del mismo y podemos, consiguientemente, explicar el engañoso tener por verdad como un suceso de nuestro psiquismo, sin que para ello necesitemos hacer intervenir la naturaleza del objeto, desvelaremos la ilusión, la cual habrá dejado así de engañarnos, a pesar de que siga tentándonos hasta cierto punto, en el caso de que la causa subjetiva de la misma inhiera en nosotros.

Sólo puedo *afirmar* —es decir, formular como juicio necesariamente válido para todos— lo que produce convicción.
A 822 B 850 La persuasión puedo conservarla para mí, si me siento a gusto con ella, pero no puedo ni debo pretender hacerla pasar por válida fuera de mí.

El tener por verdad, o validez subjetiva del juicio, en relación con la convicción (que posee, al mismo tiempo, validez objetiva), tiene los tres grados siguientes: *opinión, creencia* y *saber*. La opinión es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente, se llama *creencia*. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de *saber*. La suficiencia subjetiva se denomina *convicción* (para mí mismo); la objetiva, *certeza*

(para todos). No me detendré ahora en la explicación de conceptos tan claros.

Nunca debo atreverme a *opinar* sin *saber* al menos algo mediante lo cual el juicio meramente problemático en sí mismo quede conectado con la verdad. Aunque esta conexión no sea completa, significa, desde luego, más que la simple ficción arbitraria. Además, la ley de tal conexión tiene que ser cierta, pues si no poseo respecto de ella más que opinión, todo es un juego de la imaginación, sin la menor relación con la verdad. En los juicios de la razón pura no está permitido *opinar*. En tales juicios la razón no tiene que apoyarse en fundamentos empíricos, sino que todo ha de ser conocido A 823 B 851 *a priori*, conocimiento que es siempre necesario. De ahí que el principio de la conexión exija universalidad y necesidad y, consiguientemente, plena certeza. Si no fuese así, no hallaríamos ninguna guía que nos condujera a la verdad. Por ello es absurdo opinar en la matemática pura; o bien hay que saber, o bien hay que renunciar a todo juicio. Lo mismo ocurre con los principios de la moralidad, ya que no podemos arriesgarnos a llevar a cabo una acción basándonos en la mera opinión de que está *permitida*, sino que tenemos que saberlo.

En el uso trascendental de la razón nos encontramos, en cambio, con que, mientras el opinar es, claro está, demasiado poco, el saber es excesivo. Desde el punto de vista meramente especulativo, no podemos pues, emitir juicios en este terreno, ya que los fundamentos subjetivos del tener por verdad, como los que pueden dar lugar a la creencia, no merecen aprobación ninguna en el caso de cuestiones especulativas, dado que no pueden sostenerse sin apoyo empírico ni pueden tampoco comunicarse.

Cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente, sólo puede llamarse creencia *desde un punto de vista práctico*. Este aspecto práctico es, o bien el de la *habilidad*, o bien el de la *moralidad*. La primera se refiere a fines opcionales y accidentales; la segunda, a fines absolutamente necesarios.

Una vez propuesto un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Cuando no conozco otras condiciones bajo las cuales conseguir el objetivo, tal necesidad A 824 B 852 es suficiente subjetivamente, pero sólo desde un punto de vista relativo; es, en cambio, absoluta y suficiente para todos cuando sé con certeza que nadie puede conocer otras condiciones que conduzcan al fin propuesto. En el primer caso, mi

supuesto y el tener ciertas condiciones por verdad constituyen una creencia meramente accidental; en el segundo, una creencia necesaria. El médico tiene que hacer algo ante el enfermo en peligro, pero no conoce la enfermedad. Observa los síntomas y decide, a falta de mejores conocimientos, que se trata de tisis. Su creencia, incluso en su propio juicio, es meramente accidental, ya que otro podría tal vez efectuar una estimación más acertada. Esa creencia, que es accidental, pero que sirve de base al uso real de los medios para ciertos actos, la llamo *creencia pragmática.*

El criterio corriente para distinguir si lo afirmado por alguien es mera persuasión o constituye al menos una convicción subjetiva, es decir, una creencia firme, es la *apuesta.* Ocurre a menudo que alguien formula proposiciones con una obstinación tan firme e inflexible, que parece haberse deshecho de toda preocupación relativa al error. Una apuesta le produce cierta perplejidad. A veces se revela que su persuasión es suficiente para valorarla en un ducado, pero no en diez. En
A 825 B 853 efecto, a lo primero se arriesga todavía, pero en el caso de los diez ducados comienza a darse cuenta de algo que no había advertido antes, a saber, que bien podría ser que se hubiese equivocado. Cuando nos imaginamos una apuesta en la que pusiéramos en juego la felicidad de la vida entera, desaparece en gran medida el aire triunfal de nuestro juicio, nos volvemos extremadamente tímidos y descubrimos entonces que nuestra creencia no llega tan lejos. Así, pues, la creencia pragmática posee sólo un grado que, de acuerdo con la diferencia de interés de lo que esté en juego, puede ser alto o bajo.

Ahora bien, aunque nada podamos decidir acerca de un objeto, aunque sea, por tanto, puramente teórico el tenerlo por verdad, podemos concebir e imaginar en muchos casos un proyecto para el que, de existir un medio que estableciera la certeza del asunto, creemos que tendríamos bases suficientes. De ahí que exista en los juicios meramente teóricos un *análogo* de los juicios prácticos y que al tenerlo por verdad le cuadre el nombre de *creencia;* la podemos llamar *creencia doctrinal.* Si fuera posible decidirlo mediante alguna experiencia, apostaría cuanto tengo a que al menos alguno de los planetas que vemos está habitado. Por ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados.

Pues bien, tenemos que confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la creencia doctrinal, dado que, si bien es cierto que, respecto del conocimiento teórico del mundo, nada de cuanto *dispongo* presupone necesariamente esta idea como condición de las explicaciones del mundo, sino que más bien estoy obligado a servirme de mi razón como si todo fuese mera naturaleza, también lo es que la unidad teleológica constituye una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no puedo dejarla de lado, sobre todo teniendo en cuenta que la experiencia me ofrece numerosos ejemplos de ella. La única condición que conozco que me presente tal unidad como guía en la investigación de la naturaleza consiste en la suposición de una inteligencia suprema que lo haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios. Consiguientemente, suponer un sabio autor del mundo con el fin de tener una guía en la investigación de la naturaleza constituye la condición de una intención accidental, pero no carente de importancia. Además, el resultado de mis estudios confirma tan a menudo la utilidad de tal supuesto —mientras no puede, en cambio, aducirse nada decisivo en contra del mismo—, que diría demasiado poco si calificara de opinión mi tener por verdad. Incluso en este aspecto teórico puede decirse, más bien, que creo firmemente en Dios. En términos estrictos, no es entonces práctica esa creencia, sino que hay que calificarla como una creencia doctrinal a la que la *teología* de la naturaleza (fisicoteología) tiene que dar lugar siempre y de modo necesario. Si consideramos esa misma sabiduría en relación con las excelentes dotes con que ha adornado la naturaleza humana y en relación con la brevedad de la vida, brevedad que tan mal se compagina con tales dotes, podemos hallar también un motivo suficiente para una creencia doctrinal en la vida futura del alma humana. {A 826 B 854} {A 827 B 855}

El término «creencia» es en tales casos una expresión de modestia desde un punto de vista *objetivo*, pero también, a la vez, una expresión de la firmeza de confianza desde un punto de vista *subjetivo*. Si al tener por verdad meramente teórico le diera el nombre de una hipótesis que pudiera suponer justificadamente, me comprometería a tener de la naturaleza de la causa del mundo y de la naturaleza de otro mundo un concepto mayor del que soy realmente capaz de exhibir, ya que de lo que supongo, aunque no sea más que como hipótesis, debo conocer, al menos de sus propiedades, lo sufi-

ciente para no necesitar imaginar *su concepto*, sino *sólo su existencia*. La palabra «creencia» no se refiere más que a la guía que me ofrece una idea y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre mis actos de razón y que me mantiene firme en la misma, aunque sea incapaz de justificarla desde un punto de vista especulativo.

Pero la creencia meramente doctrinal posee en sí cierta inseguridad. A menudo nos vemos privados de ella debido
A 828 B 856 a las dificultades que se presentan en la especulación, aunque indefectiblemente volvamos siempre a la misma.

Muy otra cosa ocurre con la *creencia moral*, ya que, en este caso, es absolutamente necesario que algo suceda, esto es, que yo cumpla la ley moral bajo todos sus aspectos. El fin está aquí ineludiblemente fijado y, según mi conocimiento entero, sólo hay una condición bajo la cual ese fin coincida con todo el conjunto de fines y posea, con ello, validez práctica, a saber, que haya un Dios y que haya una vida futura. Sé con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan [1] a la misma unidad de fines bajo la ley moral. Consiguientemente, dado que el precepto moral es, a la vez, mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos.

De esta forma, una vez desvanecidas todas las ambiciosas intenciones de una razón que intenta ir más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía lo suficiente como para tener motivos de satisfacción desde un punto de vista
A 829 B 857 práctico. Naturalmente, nadie puede jactarse de *saber* que existe Dios y que hay una vida futura; si lo sabe, es el hombre que vengo buscando desde hace ya mucho tiempo. Todo saber (cuando se refiere a un objeto de la mera razón) es comunicable y, consiguientemente, podría también esperar que mi saber, instruido por ese hombre, fuese extendido de forma tan admirable. No, la convicción no es certeza *lógica*, sino *moral*, y, como se apoya en fundamentos subjetivos (del sentido moral), ni siquiera tengo que decir: «Es moralmente cierto que Dios

[1] Leyendo, con Grillo, *führen*, en lugar de *führe* (N. del T.)

existe, etcétera», sino: «Tengo la certeza moral...» Es decir, la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral, que, así como no corro peligro de perder la primera, tampoco necesito temer que el segundo[1] pueda serme arrebatado.

La única dificultad que este caso suscita consiste en que esa creencia de la razón se base en el supuesto de los sentimientos morales. Si prescindimos de éstos y suponemos una persona que sea completamente indiferente respecto de las leyes morales, la cuestión planteada por la razón queda convertida en un simple problema especulativo y, aunque todavía puede así recibir fuertes apoyos de los fundamentos de la analogía, no puede ser defendida con fundamentos tan sólidos como para hacer rendir al escéptico más recalcitrante[k]. A 830 B 858
Ahora bien, nadie carece totalmente de interés por estas cuestiones, pues, aun en el caso de que pretenda estar apartado del interés moral por falta de buenos sentimientos, le queda el suficiente para hacer que *tema* la existencia de Dios y la vida futura. Para ello sólo hace falta que esa supuesta persona no pueda al menos alegar la *certeza* de que *no* es posible semejante ser *ni* semejante vida; dado que esto tendría que probarlo mediante la simple razón y, consiguientemente, de forma apodíctica. necesitaría demostrar la imposibilidad de ambas cosas, demostración a la que, indudablemente, ninguna persona sensata se comprometerá. Eso constituiría una creencia *negativa* que, si bien sería incapaz de producir moralidad y buenos sentimientos, sí podría dar lugar a un análogo de los mismos, ya que podría contener fuertemente la avalancha de los sentimientos malos.

Pero, se dirá, ¿es eso todo lo que consigue la razón pura al abrir perspectivas que van más allá de los límites de la experiencia? ¿Nada más que dos artículos de fe? El entendimiento común hubiese podido ofrecer perfectamente A 831 B 859

[1] Grillo lee: «segundo... primera». (N. del T.)

[k] El psiquismo humano (como creo que sucede necesariamente con todo ser racional) siente natural interés por la moralidad, aunque no sea predominante desde el punto de vista práctico ni esté exento de divisiones. Si fortalecemos y ampliamos ese interés encontraremos una razón muy dócil e incluso más ilustrada en lo que atañe a unir su interés especulativo con el práctico. Si, por el contrario, nos desentendemos de hacer previamente hombres buenos, al menos a medio camino, tampoco haremos nunca de ellos creyentes sinceros. (Nota de Kant.)

este resultado sin necesidad de consultar sobre ello a los filósofos.

No voy a celebrar ahora los méritos de la filosofía ante la razón humana en virtud del penoso esfuerzo de su crítica, incluso suponiendo que dichos méritos resultaran puramente negativos. En la sección siguiente se dirá algo más a este respecto. Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebase el entendimiento común y os sea revelado únicamente por los filósofos? Eso que censuráis es precisamente la mejor confirmación de que lo hasta aquí afirmado es correcto, ya que revela lo que antes no podía preverse, a saber, que, en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común.



DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL METODO

A 832
B 860

Capítulo III

LA ARQUITECTONICA DE LA RAZON PURA

Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método.

Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Unicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él. La unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí hace, por un lado, que la falta de cada una de esas partes pueda ser notada al conocer las otras y, por A 833 B 861 otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados *a priori*. El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*). Puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros, sino que fortalece cada

uno de ellos, sin modificar su proporción, y lo capacita mejor para cumplir sus fines.

La realización de la idea requiere un *esquema,* es decir, esencial variedad y orden de las partes, ambas cosas determinadas *a priori* por el principio según el cual se rige el fin. El esquema que no se traza de acuerdo con una idea, es decir, partiendo del fin primordial de la razón, sino desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente (cuyo número no puede conocerse de antemano), nos ofrece una unidad *técnica;* el que surge en cambio, como resultado de una idea (donde la razón propone los fines *a priori* y no los espera empíricamente) funda una unidad *arquitectónica.* Lo que llamamos ciencia no puede originarse técnicamente, en virtud de la similaridad de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos, sino arquitectónicamente, en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno; es éste el que hace posible el todo. El esquema
A 834 B 862 de la ciencia tiene que comprender el esbozo (*monogramma*) y la división del todo en sus miembros y tiene que hacerlo en conformidad con la idea, es decir, *a priori,* como debe también distinguir ese todo de otro cualquiera de modo seguro y de acuerdo con principios.

Nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una idea. Sin embargo, mientras se elabora esa ciencia, raras veces coincide su esquema, ni tampoco la definición dada al comienzo de la misma, con la idea, ya que ésta se halla oculta en la razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación microscópica. Consiguientemente, dado que todas las ciencias han sido ideadas desde el punto de vista de cierto interés general, no hay que explicarlas y determinarlas según la descripción que de ellas ofrece su autor, sino según la idea que, partiendo de la natural unidad de las partes reunidas por él, encontramos fundada en la misma razón. En efecto, se verá entonces que el autor, y a veces incluso sus más tardíos sucesores, dan vueltas en torno a una idea que ellos mismos no han sido capaces de dilucidar, como se verá también que, por tal razón, no han podido determinar el contenido propio, la articulación (unidad sistemática) y los límites de la ciencia.

Es una pena que sólo tras haber reunido, como material de construcción, múltiples conocimientos sugeridos por una

idea con la que se relacionan rapsódicamente y que se halla oculta en nosotros, e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, nos sea posible contemplar esa idea desde una luz más clara y esbozar un todo arquitectónico de acuerdo con los fines de la razón. Incompletos al principio y completados con el tiempo, los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, por *generatio aequivoca,* por mera confluencia de los conceptos reunidos, aunque todos ellos hayan tenido su esquema, como germen originario, en una razón que no hace más que desarrollarse. Consiguientemente no sólo está cada uno de los sistemas articulado por sí mismo de acuerdo con una idea, sino que, además, todos ellos se hallan convenientemente unificados entre sí en un sistema del conocimiento humano, esta vez como miembros de un todo, permitiendo así una arquitectónica de todo el saber humano. En la actualidad, una vez que tanto material ha sido reunido o puede ser tomado de los viejos edificios caídos, esa arquitectónica es, no sólo posible, sino que ni siquiera resultaría difícil. Nos conformamos aquí con completar nuestra tarea, a saber, con esbozar simplemente la *arquitectónica* de todo conocimiento derivado de la *razón pura,* empezando por el punto en que la raíz general de nuestra capacidad cognoscitiva se bifurca en dos ramas, una de las cuales es la *razón.* Por razón entiendo aquí toda la facultad cognoscitiva superior y, consiguientemente, contrapongo lo racional a lo empírico. {A 835 B 863}

Si prescindo por completo del contenido del conocimiento, considerado objetivamente, todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis,* mientras que el racional es *cognitio ex principiis.* Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando sólo conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza (de conocimientos generales). Quien haya *aprendido,* en sentido propio, un sistema de filosofía, el de Wolf, por ejemplo, no posee, consiguientemente, por más que sepa de memoria todos sus principios, explicaciones y demostraciones, juntamente con la división del cuerpo doctrinal entero, y por más que sepa enumerarlo todo con los dedos, sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolfiana. {A 836 B 864}

No sabe ni juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. Si alguien le discute una definición, no sabe de dónde extraer otra. Se ha formado a la luz de una razón ajena, pero la capacidad imitadora no es una facultad productora. Es decir, el conocimiento no ha surgido en él *de* la razón y, aunque es, desde un punto de vista objetivo, un conocimiento racional, es meramente histórico desde un punto de vista subjetivo. Ha entendido y retenido bien, es decir, aprendido, y es una reproducción en yeso de un hombre viviente. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (esto es, los que no pueden originarse más que a partir de la razón humana propia) sólo pueden llevar tal nombre desde un punto de vista subjetivo, además del objetivo, cuando han sido extraí-
A 837 B 865 dos de las fuentes universales de la razón —fuentes de las que puede surgir la misma crítica e incluso el rechazo de lo aprendido—, es decir, de principios.

Todo conocimiento racional lo es o bien por conceptos, o bien por construcción de conceptos. El primero se llama filosófico; el segundo, matemático. En el primer capítulo he tratado ya de la diferencia entre ambos. Un conocimiento puede ser, pues, objetivamente filosófico siendo, a la vez, subjetivamente histórico, como ocurre con la mayoría de los aprendices y con todos aquellos que nunca ven más allá de la escuela y que siguen siendo aprendices toda su vida. Llama, sin embargo, la atención el que el conocimiento matemático, tal como ha sido aprendido, pueda considerarse como conocimiento racional también subjetivamente y el que no haya en él tal distinción, a diferencia de lo que ocurre con el filosófico. La causa reside en que las únicas fuentes cognoscitivas de las que el enseñante puede extraer el conocimiento se hallan en los principios esenciales y genuinos de la razón y en que, por tanto, el discente no puede derivarlos más que de ahí, como tampoco puede ponerlos en cuestión, y ello debido a que, en este caso, la razón sólo es usada en concreto y, sin embargo, *a priori*, es decir, en una intuición que, por ser pura, es infalible. Tal uso excluye, pues, el engaño y el error. Las matemáticas son, por tanto, la única ciencia entre las ciencias de la razón *(a priori)*, que puede aprenderse. Nunca puede aprenderse, en cambio (a no ser desde un punto de vista histórico), la filosofía. Por lo que a la razón se refiere, se puede, a lo más, aprender a *filosofar*.

A 838 B 866 La *filosofía* es el sistema de todo conocimiento filosófico.

Hay que tomarla objetivamente si por ella se entiende el modelo que[1] nos sirva para valorar todos los intentos de filosofar y toda filosofía subjetiva, cuyo edificio suele ser tan diverso y cambiante. De esta forma, la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos hasta descubrir el sendero único, recubierto en gran parte a causa de la sensibilidad, y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa sea igual al modelo. Mientras esta meta no haya sido alcanzada, no es posible aprender filosofía, pues ¿dónde está, quién la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos.

Mientras tanto, el concepto de filosofía sólo constituye un *concepto de escuela*[2], a saber, el de un sistema de conocimientos que sólo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección *lógica* del conocimiento. Pero hay también un concepto cósmico (*conceptus cosmicus*) de la filosofía que siempre ha servido de fundamento a esta denominación, especialmente cuando se lo personificó, por así decirlo, y se lo representó A 839 B 867
como arquetipo en el ideal del *filósofo*. Desde este punto de vista, la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella. En tal sentido demostraría gran arrogancia el llamarse a sí mismo filósofo y pretender igualarse a un prototipo que sólo se halla en la idea.

El matemático, el naturalista, el lógico, por muy sobresalientes que sean los progresos de los primeros en el conocimiento racional y por mucho que avancen los segundos, especialmente en el terreno filosófico, son meros artífices de la razón. En el ideal se encuentra el maestro que los une, que los utiliza como instrumentos para promover los fines de la razón humana. Sólo a ese maestro deberíamos dar el nombre de

[1] Leyendo, con Rosenkranz, *welches*, en lugar de *welche* (N. del T.)
[2] *Schulbegriff*

filósofo. Sin embargo, como la idea de su legislación se halla siempre en toda razón humana, aunque él mismo no esté en ninguna parte, nos atendremos simplemente a tal legislación y determinaremos con mayor detalle cuál es la unidad sistemáti-
A 840 B 868 ca que prescribe la filosofía, entendida de acuerdo con ese concepto cósmico[k], desde el punto de vista de sus fines.

Los fines esenciales no son todavía los supremos. Sólo uno de ellos (en una completa unidad sistemática de la razón) puede serlo. De ahí que, o bien constituyan el fin último, o bien sean fines subalternos que, en cuanto medios, forman necesariamente parte del primero. Este no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral. La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos siempre entendieran por «filósofo», de modo especial, al moralista, e incluso en la actualidad se sigue llamando filósofo, por cierta analogía, a quien muestra exteriormente autodominio mediante la razón, a pesar de su limitado saber.

La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que *es;* la filosofía moral, sólo a lo que *debe ser*.

Ahora bien, toda filosofía es, o bien conocimiento que parte de la razón pura, o bien conocimiento racional que parte de principios empíricos. La primera se llama filosofía pura; la segunda, filosofía empírica.

A 841 B 869 Por su parte, la filosofía de la razón pura es o bien *propedéutica* (preparación), que investiga la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori* y se llama *crítica,* o bien el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina *metafísica*. Sin embargo, puede darse también este nombre a toda filosofía pura, incluida la crítica con vistas a unir tanto la investigación de todo cuanto puede conocerse

[k] «Concepto cósmico» significa aquí el que se refiere a lo que necesariamente interesa a todos. Consiguientemente, cuando sólo se considera una ciencia como una habilidad relativa a ciertos objetivos arbitrarios, determino la finalidad de esa ciencia de acuerdo con *conceptos de escuela*. (Nota de Kant.)

a priori como la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón.

La metafísica se divide en metafísica del uso *especulativo* de la razón y en metafísica de su uso *práctico,* siendo, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza,* o bien *metafísica de la moral.* La primera contiene todos los principios puros de la razón derivados de simples conceptos (excluyendo, por tanto, las matemáticas) y relativos al conocimiento *teórico* de todas las cosas; la segunda abarca los principios que determinan *a priori* y convierten en necesario el *hacer* y el *no hacer.* Ahora bien, la única legalidad de las acciones completamente derivable *a priori* a partir de principios es la moralidad. Consiguientemente, la metafísica moral es, en realidad, la moral pura en la que no se toma por base la antropología (las condiciones A 842
empíricas). B 870 La metafísica de la razón especulativa es lo que suele llamarse metafísica *en sentido estricto.* Sin embargo, en la medida en que la doctrina de la moral pura pertenece igualmente al especial tronco del conocimiento humano y filosófico derivado de la razón pura, seguiremos dándole el nombre de «metafísica», aunque prescindamos ahora de ella por no entrar en el objetivo que perseguimos.

Es de la mayor importancia *aislar* los conocimientos que se distinguen de otros por su especie y por su origen y evitar cuidadosamente que se confundan con otros con los que el uso suele combinarlos. Lo que hacen los químicos al disolver las materias y los matemáticos en su teoría pura de las magnitudes, mucho más tiene que hacerlo el filósofo si quiere ser capaz de determinar con seguridad la parte que en el inestable empleo del entendimiento corresponde a una especial clase de conocimiento, así como su valor propio y su influencia. Ello explica el que, desde que la razón humana piensa, o mejor, reflexiona, no haya podido prescindir de una metafísica, pero tampoco presentarla suficientemente depurada de elementos extraños. La idea de esa ciencia es tan antigua como nuestra razón. ¿Y qué razón no especula, ya sea de forma escolástica, ya de forma popular? Debemos confesar, sin embargo, que la distinción de los dos elementos de A 843
nuestro conocimiento, B 871 de los que unos se hallan completamente *a priori* en nuestro poder, mientras los otros únicamente pueden ser tomados *a posteriori* de la experiencia, quedó muy oscura incluso en pensadores de oficio. A ello se debe el que jamás

se haya llegado a demarcar una clase de conocimiento —y, consiguientemente, la idea genuina— de una ciencia a la que durante tanto tiempo y tan intensamente se ha dedicado la razón humana. Cuando se decía que la metafísica era la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano no se indicaba con ello una especial clase de conocimiento, sino un nivel de universalidad. Tal caracterización no podía, pues, distinguirla claramente del conocimiento empírico. En efecto, también entre los principios empíricos hay algunos que son más generales y, por tanto, superiores a otros. Desde el momento en que en esa serie jerárquica no se hace distinción entre lo conocido enteramente *a priori* y lo que sólo se conoce *a posteriori*, ¿dónde trazar la línea divisoria entre la *primera* parte y los miembros superiores y la *última* parte y los miembros subordinados? ¿Qué se diría si la cronología sólo pudiera distinguir las épocas del mundo dividiéndolas en primeros siglos y siglos siguientes? Preguntaríamos entonces: ¿pertenecen el siglo quinto, el décimo, etcétera, a los primeros? Igualmente pregunto: ¿pertenece a la metafísica el concepto de lo extenso? Vosotros respondéis: claro que sí. ¿Y el de cuerpo? También. ¿Y el de cuerpo líquido? Aquí empezáis a vacilar,
A 844 B 872 pues, de seguir así, entrará todo en la metafísica. De ello se desprende que el simple grado de subordinación (lo particular[1] dentro de lo universal) es incapaz de determinar los límites de una ciencia. En nuestro caso, necesitamos a este respecto la total heterogeneidad y diferencia de origen. Pero lo que también ha oscurecido la metafísica desde otro punto de vista ha sido el hecho de mostrar, como conocimiento *a priori*, cierta homogeneidad con las matemáticas, homogeneidad que, en lo que al origen *a priori* se refiere, emparenta ambas disciplinas, mientras que se pone de manifiesto una decisiva heterogeneidad en lo que atañe al modo de conocer por conceptos, propio de la metafísica, si se lo compara con el modo de juzgar *a priori* sólo por construcción de conceptos, propio de las matemáticas, en lo que atañe, consiguientemente, a la diferencia entre el conocimiento filosófico y el matemático. Esa decisiva heterogeneidad ha sido siempre notada, por así decirlo, pero nunca reducida a criterios claros. Por ello ha ocurrido que, al no haber contribuido los mismos filósofos a elaborar la idea de su ciencia, el desarrollo de ésta no pudiera

[1] Erdmann lee: «(de lo particular...») (N. del T.)

tener un objetivo determinado ni una guía segura. Al contar, consiguientemente, con un esbozo tan arbitrario, ignorando el camino que debían tomar y enfrentados permanentemente entre ellos mismos en torno a los descubrimientos que cada uno pretendía haber hecho desde su propio camino, los filósofos ocasionaron el desprecio de su propia ciencia, primero por parte de otros y, finalmente, por parte de ellos mismos.

Todo conocimiento puro *a priori* constituye, pues, en virtud de la peculiar y única facultad cognoscitiva en la que ese conocimiento puede asentarse, una especial unidad. La metafísica es la filosofía que pretende representar tal conocimiento según esa unidad sistemática. Su parte especulativa que se ha apropiado este nombre de modo especial, es decir, la que llamamos *metafísica de la naturaleza,* y que lo considera todo en cuanto que *es* (no lo que debe ser) a partir de conceptos *a priori,* se divide de la forma siguiente. A 845 B 873

Lo que se llama metafísica en sentido propio comprende la *filosofía trascendental* y la *fisiología* de la razón pura. La primera estudia sólo el entendimiento y la razón en el sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, no interesándose por objetos *dados (ontología)*; la segunda considera la *naturaleza,* es decir, el conjunto de los objetos *dados* (a los sentidos o, si se quiere, a otra clase de intuición) y es, consiguientemente, fisiología (pero sólo racional). En este examen racional de la naturaleza el uso de la razón es, o bien físico, o bien hiperfísico, o mejor, *inmanente* o *trascendente.* El primero se refiere a la naturaleza en la medida en que su conocimiento puede aplicarse en la experiencia (en concreto); el segundo, a la conexión que liga los objetos empíricos y que rebasa toda experiencia. Esta fisiología *trascendente* posee, pues, con su objeto, o bien una conexión *interna,* o bien una conexión *externa,* pero ambas rebasan la experiencia posible; en el primer caso, es la fisiología de la naturaleza en sentido global, es decir, el *conocimiento trascendental del mundo;* en el segundo caso, es la fisiología de la relación de la naturaleza en sentido global con un ser superior a la naturaleza, es decir, el *conocimiento trascendental de Dios.* A 846 B 874

La fisiología inmanente estudia, en cambio, la naturaleza como conjunto de todos los objetos de los sentidos y, consiguientemente, tal como se nos da, pero sólo según las condiciones *a priori* bajo las cuales puede dársenos. No tiene más que dos clases de objetos:

1) Los del sentido externo y, consiguientemente, el conjunto de los mismos, la *naturaleza corpórea;*

2) el objeto del sentido interno, el alma, y, de acuerdo con los conceptos fundamentales de la misma, la *naturaleza pensante.* La metafísica de la naturaleza corpórea se llama *física,* pero, como sólo debe contener los principios de su conocimiento *a priori,* recibe el nombre de *física racional.* La metafísica de la naturaleza pensante se denomina *psicología* y, por la misma razón anterior, hay que entender por ella su *conocimiento racional.*

Todo el sistema de la metafísica consta, pues, de cuatro partes principales: *ontología, fisiología racional, cosmología racional* y *teología racional.* La segunda parte, es decir, la teoría de la naturaleza desde la razón pura, incluye dos secciones: la
A 847 B 875 *physica rationalis*[k] y la *psychologia rationalis.*

La idea originaria de una filosofía de la razón pura prescribe por sí misma esta división, que, en consecuencia, ha sido hecha *arquitectónicamente,* de acuerdo con sus fines esenciales, no sólo *técnicamente,* desde el punto de vista de afinidades ocasionalmente percibidas, a la buena de Dios, por así decirlo. Por ello mismo es invariable y legisladora. Sin embargo se presentan aquí algunos puntos dudosos y que podrían debilitar la convicción de su legalidad.

En primer lugar, ¿cómo puedo esperar un conocimiento *a priori* y, consiguientemente, metafísico acerca de objetos que se dan a nuestros sentidos, es decir, *a posteriori*? ¿Cómo
A 848 B 876 es posible conocer la naturaleza de las cosas según principios *a priori* y llegar a una *fisiología racional*? He aquí la respuesta: no tomamos de la experiencia más que lo necesario para *darnos* un objeto, sea del sentido externo, sea del sentido interno. Lo primero sucede mediante el simple concepto de materia (extensión impenetrable e inerte); lo segundo, mediante el concepto de un ser pensante (en la representación empírica

[k] No se piense que entiendo por tal lo que suele llamarse *physica generalis,* que es más matemática que filosofía de la naturaleza. En efecto, la metafísica de la naturaleza se distingue enteramente de las matemáticas y, aunque está muy lejos de poseer tantos conocimientos que nos hagan progresar como posee esta última ciencia, es muy importante a la hora de efectuar la crítica de la aplicación del conocimiento intelectual puro en general a la naturaleza. A falta de esta crítica, los mismos matemáticos han sobrecargado inadvertidamente, al atenerse a ciertos conceptos comunes que son en realidad metafísicos, la doctrina de la naturaleza con hipótesis que se desvanecen cuando esos principios son sometidos a crítica, sin que ello vaya en detrimento del uso —absolutamente indispensable— de las matemáticas en este terreno (Nota de Kant).

interna «Yo pienso»). Por lo demás, en toda la metafísica de estos objetos, deberíamos abstenernos por completo de todos los principios empíricos que pretenden añadir alguna experiencia al concepto con vistas a extraer de ella algún juicio acerca de tales objetos.

En segundo lugar, ¿dónde queda la *psicología empírica,* que desde siempre ha defendido su puesto en la metafísica y de la que tan grandes cosas se han esperado en nuestros días en relación con el esclarecimiento de esa misma metafísica, una vez abandonada la esperanza de conseguir *a priori* algún resultado aprovechable? Respondo: le corresponde el lugar donde debe colocarse la doctrina (empírica) propiamente dicha de la naturaleza, es decir, va al lado de la filosofía *aplicada,* cuyos principios *a priori* están contenidos en la filosofía pura. Esta tiene que estar, pues, en relación con la filosofía aplicada, pero no confundirse con ella. En consecuencia la psicología empírica tiene que ser completamente desterrada de la metafísica, de la que está absolutamente excluida por la propia idea de psicología empírica. No obstante, de acuerdo con el uso académico, tendremos que permitirle ocupar un pequeño rincón (aunque sólo como episodio) en la metafísica, y ello por {A 849 B 877} razones económicas, ya que su desarrollo no es aún tan rico como para constituir una disciplina por sí sola, mientras que, por otra parte, es demasiado importante como para eliminarla o para encuadrarla en otro lugar donde pudiera encontrar menos afinidad todavía que en la metafísica. No se trata, por tanto, más que de un extraño que acogemos y al que permitimos quedarse por algún tiempo, hasta que pueda instalar su propia residencia en una antropología completa (que forma pareja con la doctrina empírica de la naturaleza).

Esta es, pues, la idea general de la metafísica. Como al principio se esperó de ella más de lo que razonablemente podía hacerse y como por algún tiempo cundió el gozo de las expectativas agradables, cayó finalmente en universal descrédito al verse frustradas las esperanzas concebidas. Partiendo del curso entero de nuestra crítica, habremos llegado a la convicción de que: si bien la metafísica no puede constituir el fundamento de la religión, tiene que seguir siendo su baluarte defensivo; de que la razón humana, dialéctica por la misma disposición de su naturaleza, nunca puede prescindir de esa ciencia que la refrena y que, gracias a un autoconocimiento científico y perfectamente claro, impide los estragos que, en

caso contrario, causaría indefectiblemente una razón especulativa sin leyes, tanto en la moral como en la religión. Podemos, pues, estar seguros de que, por muy fríos y desdeñosos que
B 878 A 850 se muestren quienes juzgan una ciencia, no de acuerdo con su naturaleza, sino partiendo sólo de sus efectos ocasionales, se volverá siempre a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia. La causa de ello está en que la razón, al enfrentarse aquí con fines esenciales, tiene que trabajar incansablemente, o bien para llegar a conocimientos rigurosos, o bien para demoler buenos conocimientos ya existentes.

Así, pues, la metafísica, tanto la de la naturaleza como la de la moral y, especialmente, la crítica de la razón que se atreve a volar con sus propias alas —crítica que va antes, como *ejercicio introductorio* (propedéutica)— es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio. Esta lo cifra todo en la sabiduría, pero por el camino de la ciencia, el único que, una vez desbrozado, queda siempre abierto y no permite desviaciones. La matemática, la ciencia de la naturaleza e incluso el conocimiento empírico del hombre poseen un alto valor como medios conducentes a fines que son, en gran parte, accidentales a la humanidad, pero que, al final, se revelan necesarios y esenciales, aunque sólo a través de un conocimiento racional extraído de meros conceptos, conocimiento que, llámese como se quiera, no es en realidad otra cosa que metafísica.

Por ello mismo es también la metafísica lo que corona todo el *desarrollo*[1] de la razón humana. Este coronamiento
A 851 B 879 es indispensable, independientemente de la influencia que, como ciencia, tenga en relación con determinados fines, ya que considera la razón de acuerdo con aquellos elementos y aquellas máximas supremas que han de servir de fundamento incluso a la *posibilidad* de algunas ciencias y al *uso* de todas ellas. El hecho de que, como mera especulación sirva para evitar errores, más que para extender el conocimiento, no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos de esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal.

[1] *Kultur*



DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL METODO

A 852 B 880

Capítulo IV

HISTORIA DE LA RAZON PURA

Este título figura aquí únicamente para designar un lugar que queda en el sistema y que tendrá que ser llenado en el futuro. Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente trascendental, esto es, partiendo de la naturaleza de la razón pura, una breve revista a la totalidad de las elaboraciones producidas hasta ahora, totalidad que, evidentemente, se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas.

Es muy curioso observar que, aunque, naturalmente, no pueda ser de otro modo, se comenzara en la edad infantil de la filosofía por donde nosotros preferiríamos terminar ahora, a saber, por el estudio del conocimiento de Dios y de la esperanza o incluso de la índole de otro mundo. Por muy toscos que fueran los conceptos de religión introducidos por los antiguos usos que todavía quedaban del estado de barbarie de los pueblos, ello no impidió que la parte más ilustrada se dedicara libremente a investigar sobre tal objeto. Pronto se vio fácilmente que el modo más perfecto[1] y más seguro de complacer al poder invisible que rige el mundo, al menos con vistas a ser feliz en el otro mundo, era la buena conducta. A 853 B 881
De ahí que la teología y la moral fueran los dos resortes, o mejor dicho, los dos puntos de referencia de todas las investigaciones abstractas a las que después se ha dedicado siempre la razón humana. Sin embargo, fue en realidad la primera la que, poco a poco, fue llevando la razón meramente especulativa a ocuparse de lo que más tarde sería tan conocido con el nombre de metafísica.

[1] Leyendo, con Rosenkranz, *gründlichere*, en lugar de *gründliche* (N. del T.)

No pretendo distinguir ahora las épocas en que se produjo este o aquel cambio de la metafísica, sino ofrecer simplemente un breve bosquejo de las diferentes ideas que han dado lugar a las principales revoluciones. Tres aspectos encuentro en los que se han basado los cambios más notables ocurridos sobre este conflictivo escenario.

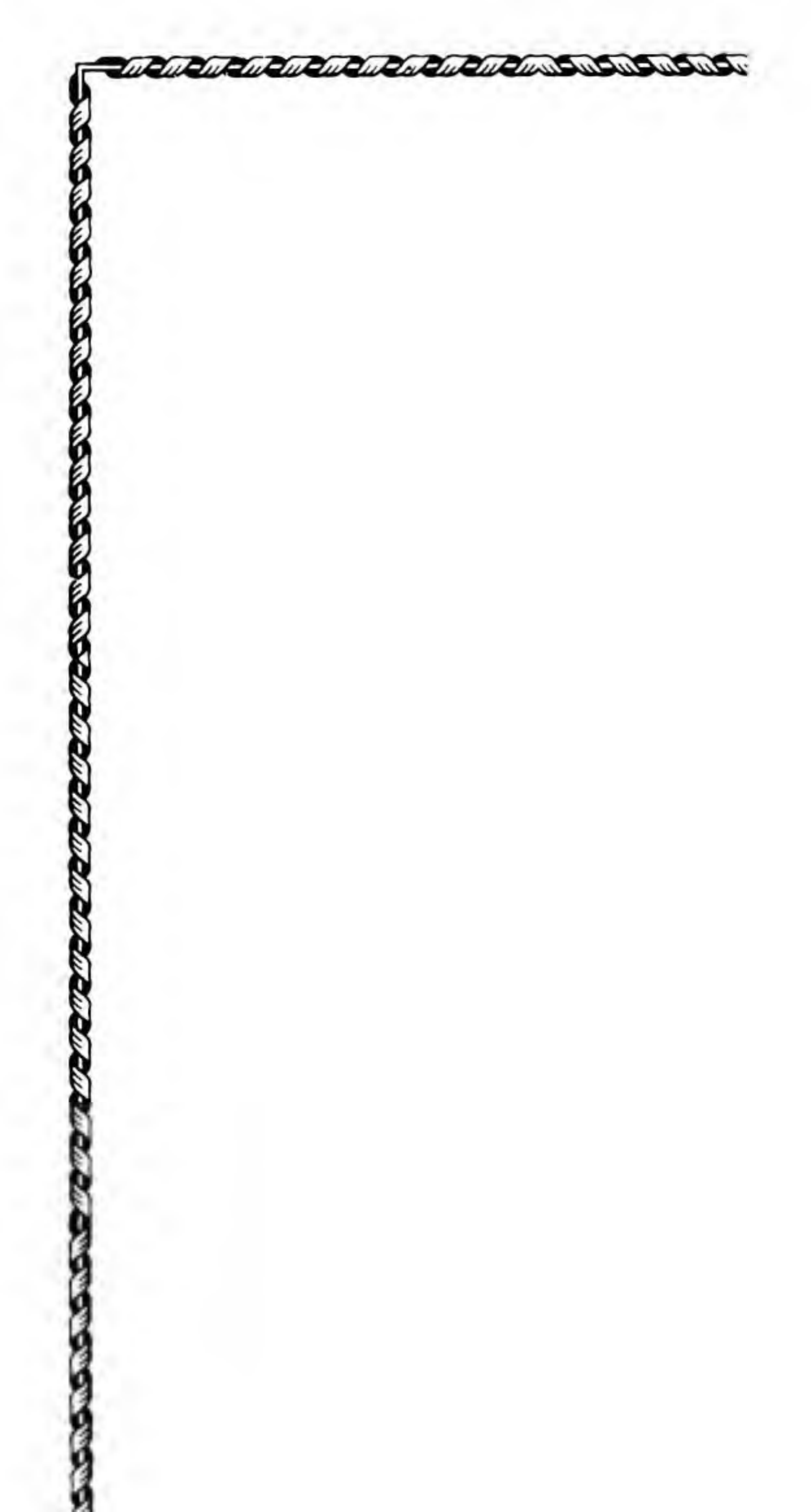
1. *Con respecto al objeto* de todos nuestros conocimientos de razón, algunos filósofos han sido meramente *sensualistas;* otros, meramente *intelectualistas.* Podemos llamar a Epicuro el más destacado filósofo de la sensibilidad y a Platón, el más destacado del intelectualismo. Esta diferencia de escuelas, por muy sutil que fuera, había empezado ya en los primeros tiempos y se conservó sin interrupción durante siglos. Los del primer grupo sostenían que sólo en los objetos de los sentidos hay realidad y que todo lo demás era producto de la imaginación; los del segundo grupo afirmaban, por el contra-
A 854 B 882 rio, que en los sentidos no hay más que ilusión y que sólo el entendimiento conoce lo verdadero. Ello no significa que los primeros negaran realidad a los conceptos del entendimiento, sino que tal realidad era puramente lógica para ellos, mientras que era *mística* para los segundos. Los sensualistas aceptaban los *conceptos intelectuales,* pero sólo admitían *objetos* sensibles. Los intelectualistas exigían que los verdaderos objetos fueran sólo *inteligibles* y defendían una *intuición* mediante el entendimiento puro sin intervención de los sentidos, los cuales, en su opinión, no hacían más que confundir ese mismo entendimiento.

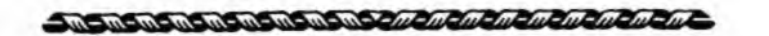
2. *Con respecto al origen* de los conocimientos puros de la razón, se trata de saber si derivan de la experiencia o proceden de la razón con independencia de aquélla. Aristóteles puede ser considerado como el principal representante de los *empiristas;* Platón, el de los *noologistas.* A pesar de que Locke ha seguido en los tiempos modernos al primero y Leibniz al segundo (aunque alejándose considerablemente de su sistema místico), no han logrado llegar a una solución del problema. Por su parte, Epicuro procedió al menos con bastante más consecuencia con su sistema sensualista (ya que sus inferencias nunca traspasaron los límites de la experiencia) que Aristóteles y Locke. Especialmente, con bastante más consecuencia que éste último, el cual, tras haber derivado de la experiencia todos los conceptos y principios, afirma, en lo que se refiere al uso de los mismos, que es posible

demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (a pesar de que ambos objetos se hallan fuera de los límites de la experiencia) con la misma evidencia que cualquier teorema A 855 B 883 matemático.

3. *Con respecto al método.* Para que algo pueda recibir el nombre de método tiene que ser un procedimiento de acuerdo con *principios.* Podemos dividir los métodos ahora predominantes en este terreno de la investigación de la naturaleza en método *naturalista* y método *científico.* El *naturalista* de la razón pura adopta el principio siguiente: mediante la razón común, prescindiendo de la ciencia (mediante lo que llama él la sana razón), se puede conseguir más, en lo relativo a las más elevadas cuestiones de la metafísica, que mediante la especulación. Sostiene, consiguientemente, que con los ojos podemos determinar las dimensiones y distancia de la luna mejor que con el rodeo de las matemáticas. Se trata de pura misología convertida en principio y, lo que es todavía más absurdo, es elogiar como *método propio* el desprecio de todos los medios artificiales para extender el conocimiento propio. En efecto, nada se puede reprochar a los naturalistas en lo que se refiere a la *falta* de más conocimiento por su parte. Ellos siguen la razón común sin alardear de su ignorancia como de un método que contenga el secreto de cómo extraer la verdad del hondo pozo de Demócrito. Su lema es el texto de Persio: *quod sapio ratio est mihi; non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones,* lema que les permite vivir a gusto y merecer A 856 B 884 aplausos sin preocuparse de la ciencia ni desviarse con los asuntos de ésta.

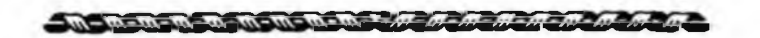
Por lo que se refiere a los seguidores del método *científico,* pueden elegir entre uno *dogmático* y uno *escéptico,* pero en cualquier caso contraen la obligación de proceder *sistemáticamente.* Mencionando al conocido Wolf en relación con el primero y a David Hume en relación con el segundo, puedo, de acuerdo con el objetivo que ahora persigo, omitir los demás. Sólo queda el camino *crítico.* Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, puede ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real, para conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido todavía capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy.





INDICE DE NOMBRES DE PERSONA

Tanto en este índice como en el analítico de materias, la «n» que sigue a algunos números significa nota. En ambos índices se prescinde de la introducción del traductor.



INDICE ANALITICO DE MATERIAS



NOTAS DEL LECTOR

P ....

....

....

....

....

P ....

....

....

....

....

P ....

....

....

....

....

P ....

....

....

....

....

P ....

....

....

....

....

P ....

....

....

....

P

P

P

P

P

P

P

P

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos
de Anzos, S. A.
Fuenlabrada, Madrid (España)
en el mes de febrero de 1998

Immanuel
Kant
Crítica de la razón pura

Prólogo, traducción,
notas e índices
Pedro Ribas



